

UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU-234046**

UNIVERSAL  
LIBRARY











الجزء الاول من

١٦١٥

# كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عبد الدين عبد الرحمن بن احمد  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدىاهما لعبد الحكيم السيلالكوتي والثانية  
للمولى حسن چلي بن محمد شاه الفنارى رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيلالكوتي  
ودونها حاشية حسن چلي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني)

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد افندي نسائي المغربي البوشي

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال \* وتزهت سرادقات جلاله  
عن وصمة التغير والانتقال \* تلالأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه \*  
وتهلت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه \* تحيرت العقول والأفهام في كبرياه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك \* ويكافئ مزيد كرمك \* وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها  
وما لم أعلم \* وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم \* وعلى كل حال وأصل على محمد سيد البشر  
صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توفى عنه وتجاوز غناه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً  
وبعد \* فهذه فوائد بل فرائد علقها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة  
قرة العين لهذا الغريب \* عبد الله الملقب باللبيب \* مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب \* وعدة ليوم  
الحساب \* وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين \* عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين \* ( قوله سبحان من  
تقدست ) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتباعد من السوء أى أسبغ سبحاناً حذف الفعل لقصد  
الدوام و الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى المفعول وحذفه واجب قياساً  
فهو مصدر من مجرد يستعمل بمعنى المزيدي كما في أثبت الله نباتاً ويجوز أن يكون مصدر سبغ في الأرض  
والماء اذا ذهب فيهما وأبعد أى أبعد من السوء إبعاداً أو من ادراك العقول وأحاطتها وقيل معناه السرعة  
والخفة في الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبغ كنع أو سبغ تسبيحاً بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور  
والتقدس التطهر من قدس في الأرض اذا ذهب لان المتطهر عن الشئ متباعد عنه والتفعل للمبالغة  
والسبحات بضم السين والباء الأنوار جمع سبعة والجمال الحسن في الخلق وجل ككرم فهو جميل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى توهمت الأفهام في كبرياه ذاته \* وتحيرت الأوهام في عظمة صفاته \* تهلت على وجنات  
الكائنات آثار إحسانه \* وتلالأت في صفحات الموجودات أنوار سلطانه \* سبحان من أوضح بالحجج  
البالغة محجة الجنة \* وأسس مبادئ الدين على الكتاب والسنة \* ثم الصلاة على سيد الرسل \* وموضع  
السبل \* المبعوث الى الأسود والأحمر \* الشفيع المشفع يوم المحشر \* أبى القاسم محمد المرفوع ذكره

ذاته \* وتولمت الازدهان والايهام في بقاء عظمة صفاته \* يامن دل على ذاته بذاته \*  
 وشهد بوحديته نظام مصنوعاته \* صل على نبيك المصطفى \* ورسولك المجتبي \* محمد المبعوث  
 بالهدى \* الى كافة الورى \* وعلى آله البررة الاتقياء \* وأصحابه الخيرة الاصفياء \* ما تعاقبت  
 الظلم والضياء \* وبعد \* فان أنفع المطالب حالا ومآلا \* وأرفع المآرب منقبة وكالا \*  
 وأمكن المناصب مرتبة وجلالا \* وأفضل الرغائب أبهة وجمالا \* هو المعارف الدينية \* والمعالـم  
 اليقينية \* اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى \* والكرامة الكبرى \* في الآخرة والاولى

كأثير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية واضافة السبعات اليه إما لامية أو اضافة المشبه  
 به الى المشبه أي الصفات الثبوتية التي هي كالأنوار في الظهور والبهاء والسمة أثر النكي وسمة يسمه وسما  
 وسمة والحديث الوجود بعد العدم والزوال الندم بعد الوجود والتزهد التبعاد والسرادات جميع  
 سرادق وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له سرا برده والجلال مصدر جل الشيء عظم وفي الاصطلاح  
 الصفات السلبية لأنها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المماثلة والادراك والاضافة كما في سبعات جماله  
 والمناسبة بين السرادات والصفات السلبية ان كل واحدة منهما موجبة للاحتجاب وعطف تزهت على  
 تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعلق ثلاث أي لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات  
 الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى  
 القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية  
 من الایجاد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى أن الماهيات غير مجمولة ولم يعطف هذه  
 الصلة على ما قبله للإشارة الى استقلاله في استيعاب التسييح دفعا لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها  
 بالشرور والتهاليل الثلاث والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات وجنة ووجنة واجنة واجنة  
 والملكوت كرهوت وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له

فوق السماء السابعة \* المشهور خبره في الأمم السالفة \* الذي نسخت بشريعته الشرائع والملل \* وتبدلت  
 بيعته الدول والنحل \* وعلى آله وأصحابه بدور مقام الايمان \* وشموس عوالم العرفان \* ماوقب ليل  
 ونسق \* ولاح نجم وخفق \* وبعد \* فاعلموا معاشر طلاب اليقين \* سلام عليكم لا نبني الجاهلين \*  
 ان أصحاب العقل متطابقون \* وأرباب النقل متوافقون \* على ان أفضل الرغائب أبهة وجمالا \* وأرفع  
 المآرب منقبة وكالا \* العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنفس الأشياء \* وحياة القاب الذي هو رئيس  
 الأعضاء \* وأشرف العلوم وأنفعها \* وأكمل المعارف وأرفعها \* هي العلوم الشرعية \* والمعارف الدينية \*  
 إذ بها ينظم صلاح العباد \* ويقتم الفلاح في المعاد \* وعلم الكلام من بينها أعلاها شاناً \* وأقواها برهاناً \*  
 وأوثقها بنياناً \* وأوضحها تبياناً \* ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق \* والخبر المدقق \*

وعلم الكلام \* في عقائد الاسلام \* من بينها أعلاها شانا \* وأقواها برهانا \* وأوثقها بنيانا \*  
وأوضحها تبياناً \* فانه مأخذها وأساسها \* واليه يستند اقتناصها واقتباسها \* بل هو كما وصف  
به رئيسها ورأسها \* ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة \* وألف فيه من الزبر  
المهذبة المحررة \* كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاهها \* ومن  
شعبه وفوائده على أطفها وأسناها \* ومن دلائله العقلية على أعمدها واجلاها \* ومن شواهد  
النقلية على أفيدها واجداها \* وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أفكار \* وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته  
ومن حيث انها تم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم  
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبديل الاشتغال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكر  
انه مترتب على الصلوات السابقة وانها سبب للتخير والتوله يقال حار بحار حيرة وحيراً وحيراناً وتخير  
واستحار نظر الى الشيء فعشى ولم يهتد اليه سبيلاً وذات مؤث ذو أصله ذوات بدليل ذواتا أفنان  
حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَوُ والتاء فيه طائفتان بدليل انقلابه في الوقف هاء ثم استعمل بمعه  
نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب  
طويلاً كثناء أخت والتوله الحيرة والخوف والذهن بالكسر الذهن والعقل والبيداء الفلاة ثم ان ذاته تعالى  
لما تميز تميزاً تاماً بأجزاء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يا من دل أى كل أحد حذف  
المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته أى وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات  
المنبئة في الآفاق والأنفس قال الله تعالى (سنبهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)  
وشهد بوحديته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتعارضت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيها  
آلهة إلا الله لفسدتا) صل بإبقاء شريعته وإعلاء ذكره في الدنيا ورفع في المقام المحمود والشفاعة  
الكبرى في الآخرة والاضافة في نبيك ورسولك لتعظيم المضاف الظلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلماء

جامع المعقول والمنقول \* قرّة عين البتول \* السيد الشريف \* عامله الله بلطفه اللطيف \* كتاب اعترف  
بسمو منزلته الحاسدون \* وأذعن لعلو مرتبته المعاندون \* وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج  
الأنظار \* واحتوى على خلاصة أفكار أبنكار الأفكار \* وإني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده \* فلق  
الرغبة في أن أوفى كيلي من فرائده \* متوقفاً لاستنبات حقائقه أفوايق المجهود \* متخطياً في درك دقائقه  
كل حد من الحد معهود \* حاثماً حول حماء من قطريها \* الى ان فزت من مادبته بقرطها \* ولقد طال  
ما جال في صدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل صغابه \* وتكشف عن وجوه فرائده نقابه \* أنقد  
فيه نتائج أفكار \* وأوضح خزان الأسرار \* عطفاً منى على أهل الطلب \* ومن له في تحقيق الحق

نهاية العقول والانظار \* ومحصل ما لخصه لسان التحقيق \* وملخص ما حرره بنان التدقيق  
 في ضمن عبارات رائعة معجزة \* وإشارات شائقة موجزة \* فصار بذلك في الاشتهار \*  
 كالشمس في رابعة النهار \* واستمال اليه بصائر أولى الابصار \* من أذكى الامصار والاقطار  
 فاستهتروا بكنوز عباراته الجليلة ولم يجدوا عليها دليلاً \* واستهيموا برموز اشاراته اللامعة  
 ولم يهتدوا اليها سبيلاً \* فاجتمع الى نفر من أجلة الاحباب \* المتطلعين الى سرائر الكتاب \*  
 واقترحوا على أن تكشف لهم عن مخدراته الاستار \* وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك  
 الاسرار \* ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزيتها \* تتبخرات بمحاسن فطرتها \* فأسعفتهم الى  
 ذلك متمسكا بحبل التوفيق \* ومستهديا الى سواء الطريق \* وشرحته بحمد الله سبحانه  
 شرحاً يذلل من شوارده صعابها \* ويميط عن خرائده نقابها \* يهتدي به السادي الى لب  
 الابواب \* ويطلع به الناشي على العجب العجيب \* وضمته جميع ما يحتاج اليه \* من بيان ما

بمعنى الظلمة والقياس سكون اللام كحمر وحمراء والضياء جمع ضوء وأصله ضوء نحو صوت وصيات  
 المأربة مثناة الراء الحاجة المنقبة المفخرة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة  
 والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً اذا علمه وكذلك المعالم فالعطف  
 باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة  
 الى اليقين وهو ازالة الشك أعلاها شأنناً لأشرفية موضوعه وغايته وأقواها برهاناً ليكون براهينه الحجج  
 العقلية المؤيدة بالنقلية وأوثقها بنياناً لان مباديها اما بيينة بنفسها أو مسائل منه وأوضحها تبياناً لان المطلوب  
 فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه  
 ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة  
 لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضى والتنقيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في  
 الألفاظ على خلاصة أبحار الأفكار أشار الى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق

ارب \* اذ كان همهم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدائعه \* واستكشاف كنه ودائعه \*  
 معتمدين في كشف أسرارها بالحواشي والأطراف \* قانعين من بحار لآليه بالأصداف \* وكان يعوقني  
 عن ذلك توزع البال \* وتشتت الحال \* بسبب ما أعانيه من محن الزمان \* وأعانيه من طوارق الحدثنان \*  
 ثم ما أرى عليه طباع أكثر الاخوان من الميل الى اللد والعناد \* والانحراف عن منهج الرشاد

يفشون بينهم المودة والصفاء وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر على الناس طلاب الكمال \* بلسان الحال والمقال \* رأيت الاقدام عليه أخرى \* وشرعت فيه  
 بعد ان قدمت رجلاً وأخرت أخرى \* لعلمي بانى لست من فرسان هذا الميدان \* وانى بقصور



فيه وما له وما عليه \* مراعيًا في ذلك شريطة الانصاف \* مجانبًا عن طريقة الاعتساف \*  
ولما تيسر لي اتمامه \* وختم بالخير اختتامه \* خبرته بالدعاء لمن أبداه الله بالسلطنة العظمى \*  
والخلافة الكبرى \* وزاده بسطة في الفضل والندى \* وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من  
العدى \* وأمدّه بمقبات من السموات العلى \* يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه  
الاعلى \* وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين \* ويبطل به  
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين \* ويحمل له لسان صدق في الآخري \* ويرفع  
مكانه يوم الدين \* في أعلي عليين \* وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم \* والخاقان  
الاعلم الاكرم \* مالك رقاب الامم \* من طوائف العرب والعجم \* المختص من لدن حكيم  
عليم \* بفضل جسيم \* وخلق عظيم \* ولطف عميم \* شمل الوري الطافه \* وعمهم اعطافه \*

المعجب نعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهزوا أولعوا واستهيموا أي جعلوا  
هائمين من رجل هائم وهيوم متعير المتطلعين الى سرائر الكتاب أي المريدن للاطلاع عليها أو الواقفين  
على سرائرها بالاجمال متعطين الى ما يفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية  
ليجتلوا أي ينظروا الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أي مكشوفة  
وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها لارجال والتبخر مشية حسنة  
فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدي بالي لضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف  
كان قولياً قاصداً للفعل شرخته أي شرعت في شرحه لقوله ولما تيسر لي اتمامه الشوارد جمع شاردة  
من شرد شروداً اذا نفر فاذا كان الشرح مذلاً لصعاب الشوارد فتذليله لتفسير الصعاب بالطريق الأولى  
الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادی من سدا يهدو سدواً مد اليد الى الشيء  
والنائث من نشيت الخبر اذا تخبرت ونظرت من أين جاء والمعجب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها  
ما جاوز العجب تحبير الخط والشعر وغيرها تحسينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة الندى  
الجود والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاء بالشيد وهو ما طلى به حائط من جص ونحوه  
المقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما أنت لكثرة ذلك منهم نحو نسبة وعلامة الدابر آخر  
كل شيء والفيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكتفي بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان \* فجاء بمحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الأحياء \* وارتضاء الأولياء \* مشتملاً  
على حقائق ما مستها يد الأفكار \* محتوياً على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار \* وسيحمد  
السايع في لججه والسايع في حججه \* ما أودعته من فرائد الفوائد \* ومهدت فيه من موائد الموائد \*  
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي

وصانهم كفافه \* من كل مالا يرتضى \* مكارمه لا تحصى \* وما ثره لا تستقصى  
 مؤل عطايه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك  
 الدر والدرى خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك  
 من التجأ الى جنبه يجله مكانا عليا \* ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا \* اذا هم  
 بمنقبه امضى \* واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى

حزماته مثل السيوف صوارما لولم يكن للصارمات فلول  
 ناشر العدل والاحسان على الانام \* وباسط الامن والامان في الايام \* هو الذي رفع رايات  
 العلم والكمال بعد انتكاسها \* وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها \* فمادت رياض  
 العلوم الى رواثها مخضرة الاطراف \* وآضت حدائقها في بهائها مزهرة الجوانب والا كفاف  
 \* ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق \* ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق \* السلطان المؤيد  
 المنصور المظفر \* غياث الحق والدولة والدين ير محمد اسكندر \* خلد الله ملكه وسلطانه  
 \* وأفاض على العالمين بره واحسانه \*

وهذا دعاء لا يردلانه صلاح لاصناف البرية شامل  
 \* وهما انا أفيض في المقصود \* متوكلا على الصمد المعبود \* فاقول قال المص

عليين جمع علي مكان في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين مالك رقاب الأمم منع الشريعة من  
 اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكرم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم ضد اللؤم والمآثر جمع  
 مآثره وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة  
 من صرمت الشيء قطامته الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع ربع وهو  
 الدار بعينها يقال روى وروى ورواه كغنى والى وساء كثير مرو والهاء الحسن

الانصاف \* المتغلبين عن رذيلتي البني والاعتساف \* اذا عثروا على شيء زلت فيه القدم \* أو طني به  
 القلم \* ان يستحضروا ان لكل جواد كبة \* ولكل صارم نبوة \*

ومن ذا الذي يرضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معاشبه  
 على أنى أقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان يحنوا عني ففهم مباحث  
 والمسؤل من جنب ذي الجلال \* الفياض لأرفع النوال \* أن ينفع به الخالصين \* ويجعله ذخراً ليوم  
 الدين \* وهو حسبي ونعم الوكيل والله أعلم

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولاً  
 تيمناً ثم قال ( الحمد لله العلى شأنه ) أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجهات  
 علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان ( الجلي برهانه ) حجته القاطعة  
 التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المبثثة في الآفاق والانفس تجتليها  
 بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الازهار ( القوي  
 سلطانه ) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في

( حسن جلي )

[ قوله فبسمل أولاً تيمناً ] فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة بما يطرد  
 في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن  
 خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به وبعد تفوقاً في ابتداء الكتاب بعد  
 رعاية التيمن ببسم الله فكأنه قال أراد التضمنين المذكور فبسمل أولاً تيمناً ليعتد بذلك التضمن فالفاء  
 حينئذ أصاب موقعه على انها قد نجى لجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب وله أمثلة كثيرة  
 في القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمنين الذي أريد به سببه أعني الارادة وقد  
 يتوهم انه أراد بالتضمنين المذكور الايراد في ضمن الخطبة أي أنشأها فللبسملة مدخل في ذلك حينئذ  
 اذ لو لم يسلم أولاً لكانت الاشارة في أول الخطبة لا في أنشائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلى  
 شأنه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله أو نعتاً له من متماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن أن  
 يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمنين يشعر باشمال الخطبة على شيء آخر سوى  
 الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمنين وان لم يكن لها مدخل في راعة الاستهلال  
 وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمنين لان  
 مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجال

( قوله ثم قال الحمد لله ) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لازماناً  
 ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا في حواشي  
 المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد  
 ( قوله الى سرادقات قدسه ) أراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو  
 الشأن ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الأنسب بالسياق أن يقول  
 الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل

( قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء ) لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شيء من كل

ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء  
 اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم  
 إنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي أفلاك  
 النكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيًا وعرشًا (ومن الارض  
 مثلن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض أيضًا سبع طبقات وفي كل  
 طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقليم السبعة وأخرى بطبقات  
 العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه  
 أو تديره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقانه  
 وإحكامه في علمه وفعله (وكرم بني آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الفريزي) أي

(قوله نوع الانسان) فسر بني آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الي تقدير انصلة لان  
 التكريم معناه التفضيل وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع في التنزيل ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجة الى حمله  
 على معنى التفضيل كما في قوله تعالى هذا الذي كرمتم على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد  
 من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا  
 قالوا أسباب العلم للخلق أي الملك والجن والانس ثلاثة

ما أَرَادَهُ اللهُ فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلا ما أَرَادَهُ وكان هذا أيضاً من جملة  
 جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه  
 تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان  
 الملكوت مبالغة في الملك كما ان الربوب مبالغة في الرهبة فالأمر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب  
 فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى  
 أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون  
 عالم الغيب فتأمل

(قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزهريرية ثم الهواء المجاور  
 للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطيلية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز  
 وفي طبقات العناصر وأعدادها أقوال أخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها  
 مذكور في الكتب الأخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع وأعلم ان التأويل بطبقات العناصر  
 يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان على غيره] فسر بني آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم وأراد

بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلاً هيولانياً (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلاً بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلاً وفي نسخة الاصل وأهله بتأويل الانسان (لنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقى أولاً من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلاً مستفاداً ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلاً بالفعل وهو وان كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يفتيق عنها شيء منها أصلاً وهذا هو الغاية القصوى

(حسن جلبي)

بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً

(قوله المسمى عقلاً بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لا اكتساب النظريات مرتبة أخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والفرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة

(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة فانه اذا أحضرت المعقولات مرة مثلاً وذلل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلاً بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني

(قوله متقدمة عليه في البقاء) ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار اليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال

(قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض إياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يري بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما تصل اليه بمعوهيته حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه  
للفنوس المجردة عن الملائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على

( قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لان  
الأمر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالأهلية لاعلى التكريم فقط اذ لا تكليف للصبي ولم يجعله  
معطوفاً على أهله إبقاء ثم على معناها الأصلي اذ ليس تعلق الأمر بالتفكر متأخراً بمهلة عن الأهلية  
المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج  
في المراتب اذ لا وجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك  
( قوله وكلمة ثم على معناها ) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد بالمستفاد الذي  
حكموا بان ما بعده مرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة  
المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني  
وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة  
بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدها أو انها عين  
احديهما وأعلوية المرتبتين الأخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها  
عليهما وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

( قوله ومستقره الدار الآخرة ) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير  
المعقولات التي كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح  
المطالع حيث قال التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل  
له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا أوله زيادة تعلق وعدم تجرد  
فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة وأجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه  
يمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشي التي أدركها محمول على ادراك اما بمباديها أو لنفسها  
من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بان اعتبار حصول مبادئ جميع النظريات  
بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا أن يحمل الادراك على المجاز أعنى  
استعداده فحينئذ لا يحتاج الى توسط المبادي في البين كما لا يخفى

( قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي ) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكر عن حصول  
المراتب الأربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأجيل  
للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الأول أيضاً على  
تقدير تسليم لزوم اذ المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف

معناها الاصل الذي هو المهلة والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها ( والتدبر لمصنوعاته ) وأطوارها وفي قوله ( ليؤدبهم ) أى التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه ( الى العلم بوجود صانع ) لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع ( قديم ) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار ( قيوم ) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً ( حكيم ) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه ( واحد ) في صفات الالهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم ( أحد ) في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكناً وحادثاً ( فرد ) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره ( صمد ) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً أى قصده ( منزّه عن الاشياء ) المشاركة له في صفاته ( والامثال ) الموافقة اياه في حقيقة ذاته ( متصف بصفات الجلال ) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمت ( مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال ) أى في الذات والصفات والافعال ( غني ) في جميع ذلك ( عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء ) فيما ذكرناه ( عالم بجميع المعلومات ) لما سيأتى من أن مقتضى علمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها ( فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ) أى لا يبعد ولا يفتقر عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه ( قادر على جميع الممكنات ) لان

( حسن جلي )

بعد البلوغ المرتبتان الأخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر

( قوله والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل ) فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع اللسان وآدم منهم وليس مأموراً على السنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد أنه تعالى أمر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقيم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً ( قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً ) أراد بالصانع الحقيقى صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً



مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتدأ يفعل كذا (مرید لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للألوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (وأحسن الاسماء) ولما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبئها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان أسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص (أزلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (أبدى) فانهما

(قوله وانما اختار الى قوله على أنه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لاجل لها من الاحراب وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوى كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستئناف البياني وهم لا مناسبة له بالمقام

[ قوله يستلزم عجزه ] قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارضاه العنان ليلوهم أيهم أحسن عملاً ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل (قوله تنبئاً على أنه استئناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبئاً على تلك الدلالة أصلاً وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ مما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام

(قوله أزلى) ذكر في الصحاح ان الأزل بالتحريك القدم يقال هو أزلى ثم قال ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لانها أخف فقالوا أزلى كما يقال فى الرمح الملسوب الى ذى يزن أزنى وقيل الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق والأبد اسم لما ينفى القلب عن تقدير نهايته من الابد والبعود

(قوله ليقارنه لفظ أبدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالمرجون القديم ذكر الأزلى قرينة للمراد ودفعاً لتوهم البعيد



يذكر ان غالباً مما (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل  
توحيده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له  
وربط بالابدئ توحيده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضي)  
أي حكم (على ما عده بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم  
مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ  
الافعال لمناسبتها اياها (يحيي ويبيد) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويسدئ ويعيد ويتقص  
من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه أهل  
الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطل  
كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الابداء والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض هنا لنكتة الاستئناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه  
رداً على الفرق الثنتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجزمانيين وغيرها  
(قوله لانها ليست الخ) يعني ان المراد بتوحيده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست  
مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ما عده ولو قال لانها ليست ما عده لكان أظهر ولم يحتاج الى حمل الغير  
على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عده ما تجاوزه وانفك عنه في الوجود

(قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على  
المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضي العينية التي يقتضيها التوحد نعم يتدفع بما ذكره السؤال على  
قوله وحكم على ما عده بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي  
لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيداً ويريدون مع  
صفاته والأقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها  
وبين الذات

(قوله لمناسبتها اياها) لان صيغ الأفعال تدل على التجدد كما ان الصفات الأفعال متجددة  
قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكماً باطل يعني ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجبه عليه  
ولا يخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال أو التروك قبعا ذاتياً يحيل لاجله  
الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن  
والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكماً بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكن مدركاً اذ وجوب  
بعض الاشياء علته يكون مقتضى أسماؤه الكالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تطل أفعاله بالاغراض والعلل) لان نبوت الفرض للفاعل من فعله يستلزم استكمال غيره ونبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضا له منها (قدرا لارزاق والآجال في الازل) أشار به الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسول) إشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم لاتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله بعث عطف على قوله أمرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الأمر فرع البعثة بل لانها مشتملة على أحكام كثيرة أشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الأمر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولا شك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه أول الواجبات على ماسيجي ولانه باعتبار غايته إشارة الى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة ههنا إشارة الى مباحث النبوات وما قيل من ان ما ذكر ههنا مشتمل على الأمر بالتفكر حيث قال وبأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناءه عن قوله أشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراه

(قوله بالاغراض والعلل) الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الفرض هو الفائدة الموجودة العائدة الى الفاعل والغاية أعم وتعليل الشارح كلا النفيين بعلة أخرى يشير الى هذا وقد بينى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الامر كما عند المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبني الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتامه

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضا والالم يكن ما فرضت غائية غائية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة في الافعال كلها

(قوله حلالا كان أو حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان بمنق مفسوبه بمدوحا لقوله تعالى في مقام المدح (وبما رزقناهم ينفقون) والتالي باطل قلت الملازمة بمنوعة لان من للتبويض فالممدوح بمنق بعض الرزق وهو الحلال الطيب

(قوله فان البعثة مشتملة الخ) إشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على أحكام

كثيرة أشار إليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلاً (مصدقاً لهم) للأنبياء والرسول (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الامر بالتفكر فيكون الامر جزءاً من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للدخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ أن يقال من جعلها الامر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله أشار إليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بلن له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة في انه يشترط فيه كثرهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشيء لان الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جعلها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءاً من البعثة بل جزءاً من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد ان المصنف أشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه أشار اليه أيضاً بقوله وبأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور بمعرفة الكسبيات بالنسبة الى طامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة وأربعة والرسل أكثر من ثلثمائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب أن يكون مأموراً بالدعوة الى كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والا قرب ما قيل ان الرسول هو الذي أنزل عليه الكتاب أو امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي أعم وقيل الرسول من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالنبلس والنبي غير الرسول من سمع صوتاً أو قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والحجاج الى البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبيا نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجاً عن النبي والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط الفتاد

به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا يحجازه الناس عن الايمان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ( ليدعوهم ) بتسكين الواو ( الى تنزيهه ) عن النقائص ( وتوحيده ) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجهم في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ( ويأمرهم بمعرفته ) بمعرفة وجوده ( وتعظيمه ) بآبآت الكمالات الوصفية الذاتية ( وتمجيده ) بآبآت الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ( ويلفوا أحكامه ) المتعلقة بأفعالهم ( اليهم ) تكميلاً لهم في قوتهم العملية ( مبشرين ومنذرين بوعده ) بنعيمه المقيم ( ووعيده ) بنار الجحيم ( فأقام بهم ) على المكافئين ( الحجة وأوضح المحجة ) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاطئ جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلاً فانه معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان أيضاً ( ثم ختمهم بأجلهم قدرآ ) مرتبة وشرفاً ( وأتمهم بدرآ ) شرباً يهتدى به في ظلمات الهوى ( وأشرفهم ) ( ربا ) فان الله اصطفا من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور ( وأزكاهم مفرساً )

### ( حسن جلي )

( قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث انصافها بهذه الصفة غيرها من حيث انصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات ( قوله ليدعوهم الخ ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظراً الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة أكثرها انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المذهب ( قوله وتمجيده بآبآت الكمالات الفعلية ) خص التمجيد بآبآت الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشهر بالآثار والافعال ويقال مجدت الناقة أى علفتها فيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم بآبآت الكمالات الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحمل على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجل فيما يتعلق بالقوة العملية أعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها

( قوله معذور عند الاشاعة ) خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها

( قوله كما نطق به الحديث المشهور ) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس ( وأطيبهم منبتاً ) موضع نبات ( وأكرمهم محتداً ) مكان إقامة من حثد بالمكان  
يحتد اذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق  
وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي أزكى البلاد عن  
المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم  
هذا وأطيبها وأحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبت من بلد  
وأحبك الى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض وأحب ارض الله الى الله  
( وأقومهم ديناً وأعدلهم ملة ) الدين والملة يتحدان الذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من  
حيث انها تطاع تسمى ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه أقوم  
وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع  
موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتمين القود وعن التخفيف  
المفرط المفوت لحسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة  
الحبض وتمين العفو في القصاص الى غير ذلك ( واوسطهم أمة ) الاوسط كالوسط بمعنى

### ( حسن جاني )

واسطى من ولد اسمعيل بن كنانة واسطى قریشاً من بني كنانة واسطى من قریش بنى هاشم واسطى من  
من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى  
كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار أشرف القبائل الابراهيمية  
من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام أشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه  
جزء من المدعى ويمكن أن يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسباً لانه ابن الشريف  
والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام  
لان ابن الشريفين ليس كابن أحد ذيك الشريفين في شرف النسب فتأمل

( قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى ) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي حثد بها  
اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة وإكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا نقض  
باسمعيل عليه السلام وسببنا على توجيه آخر

( قوله تسمى ملة ) الظاهر انه من ملئت الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها  
معنى الجمع أيضاً فالشهور انها الاملا كذا يفهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا (وأسدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت وضع للناس مباركاً وأسداً ما استقبل اليه (وأشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم في العصمة لان الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزاً بالغاً في العز والقلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعتني أي قبلت شفاعتي (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حييب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بأبي القاسم اما لان القاسم أكبر أولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وأنزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

(حسن جلي)

(قوله وأسدهم أصوبهم قبلة) الوجه في انه عليه السلام أصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كانت قبلته أيضاً الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقاً فكان استقباله صواباً في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته أسد من سائر القبلات وكذا الكلام في سائر

(قوله الى العرب والعجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار

(قوله بكسر الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين أيضاً بمعنى الضم في عين مضارعه كالكسر

(قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حييب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوباً لله فلا شك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فنبوت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه أصل أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

(قوله مبالغة في مباشرة القسمة) قاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو بمجمل القسمة قاسماً مبالغة كقولهم

شعر شاعراً وداهية داهية

(قوله وأنزل معه) اختار معه على عليه إشارة الى ان القرآن أول المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان ( كتابا عربيا مبيناً ) أي ظاهراً أعجازه أو مظهرراً للاحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر ( فأكل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ) مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية ( كتابا ) بدل من كتابا عربياً ( كريماً ) مرضياً جامعاً لمنافع لا تستقصى ( وقرآناً ) مقروءاً ( قديماً ) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ( ذاغايات ) هي أواخر السور ( ومواقف ) هي فواصل الآيات ( محفوظا في القلوب ) ويروي في الصدور ( مقروءا باللسن مكتوباً في المصاحف ) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره

( حسن جلي )

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

( قوله والدائر على كل لسان بكل مكان ) يعني السنة المسلمين وأمكنهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائراً بين كلهم حقيقة أو حكماً بخلاف النوراة مثلاً فانها ليست دائرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكماً وكذا الكلام في قوله بكل مكان

( قوله وصف القرآن بالقدم الخ ) قيل هذا صلح عن تراخي الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيعتق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما شعر به كلامه هننا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى وأما العبارات فحادثة وراء المفترض فليس المراد منه الاقل مذهب القوم ( قوله لقصور في آلات القراءة ) حينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانياً وضاعياً كالخروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

( قوله منشأه اشتراك لفظ المعنى الخ ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم



وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجحد اليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً اعرابه أو تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جعله متولداً منها وإنما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلاقوله تعالى وإناله لحافظون (ولما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين

(حسن جلي)

الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أعني الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بمحدث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام أو بالله تعالى خاصة للقطع بان كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة ان الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد افراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً والافالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بمحدث الحال والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكر نقلاً بالمعنى بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعدمها في الآخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالى وإناله لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهر المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر اعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوباً من عند الله



الا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للأئمة المهديين من مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ( وفق أصحابه لنصب أكرمهم واتقاهم ) يدعى أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتى وقد علم ان أكرمهم عند الله اتقاهم وأشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع ( أحقهم بخلافته وأولاهم ) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى إمامة الصلاة حال حياته ( فأبرم قواعد الدين ) أحكمها ( ومهد ) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكننا لهم دون صلاته ( ورفع مبانيه وشيد ) يقال شيد البناء طوله ( وأقام الاود ورتق الفتق ) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ( ولم الشعث ) يقال لم الله شعته أى أصلح وجمع مانفرق من أموره ( وسد الثلثة ) الخلل ( وقام قيام الايد بأمر دينهم وديانهم ) الايد بوزن السيد هو القوى ( وجلب المصالح ) جذبها ( ودرأ المفاسد ) دفعها ( لاولاهم وأخراهم ) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيئة الكذاب فى خلافته ( وتبع من بعده ) من الخلفاء الراشدين ( سيرته واقننى ) اتبع ( أثره ) هو بتحريك الناء ما بقى من رسم الشئ ( والتمزم وتيرته ) طريقته ( جفروا ) فقهروا ( عتاة الجبارة ) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب ( وكسروا اعناق الاكاسرة ) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس ( حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت )

### ( حسن جلبي )

تعالى فلا يكون نصب الأئمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما يتصل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وأنت خير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند أهل الحق فباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فندرج فى مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شئ فليتأمل

( قوله بخرافات أهل البدع ) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوت الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا لحديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له ( قوله مغفلين بان صلاته عليه السلام ) أى دعاه النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم أى يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

الآفاق بذلك ( كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ) بالعلوم والاعتقادات الحقة ( ومحاسن الافعال ) المرضية ( ومكارم الاخلاق ) الزكية ( وطهروا ) من النطهير ( الظواهر من الفسوق ) من الخروج عن الطاعة ( والبطالة ) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى أعمال الماهيات ( والبطا من الزيف ) وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة ( والجهالة والحيرة ) وهي التردد بين الحق والباطل ( والضلالة ) وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب ( صلى الله عليه صلاة تكافئ ) تماثل ( سابق بلائه ) سابق مشقته وعنايه في إزهاق الباطل وإفنائته ( وتضاهي ) تشابه ( حسن غناؤه ) نفعه وكفايته في اظهار الحق وإعلائه ( ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال ( وعلى جميع أصحابه بمن هاجر اليه ) من أوطانه ( أو نصر وآوى ) في مكانه ( وسلم ) عليه وعلى آله وأصحابه ( تسليماً كثيراً ) وبعد ﴿ شرع بين الباعث على تأليف الكتاب ( فان كمال كل نوع ) يعني ان كماله بعد تحصيله وتكملة نوعاً بنوعه المسمى كمالاً أول على الاطلاق انما هو ( بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ) ويسمى هذا الكمال كمالاً

### ( حسن جلي )

( قوله ويسمى كمالاً ثانياً ) قبل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني ليعتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكملة الخ لا يحتاج اليه بل لا طائل نحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان أولاً أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاولى المتنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية بتعذر الاطلاع عليها أوتعسر فأخذوا الأثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلاً والأثر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنساً تسهيلاً للطالب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وأنت خير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المتنوعة في بعض الانواع كالا انسان على ما صرف حق قيل ان النفس الناطقة ليست صورة متنوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة متنوعة للهادى بل له صورة متنوعة جسمية مجهولة وخلفائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الان هذا لا يصح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلائم

ثانياً وأشار الى انه قد هما أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعالم للانسان مثلاً والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور أعني الكمال الثاني (ونقصانه بفضل بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بعضاً الى ان يمد أحدهم بالف) ولم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد (بل يمد أحدهم سماء والآخر أرضاً)

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء  
وأما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتمة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان (والفضاء) الخالي عن المتحيز (وللنباتات في الاغذاء والنشوء والتماء وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غير ليست كمالاً له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقاً وللجسم النامي أو للحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة النطقية) التي هي كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

(حسن جلبي)

هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الا بهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تعميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول المتنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالنسبة المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأتي عن حمل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت في أشخاص النوع وجعل الاشارة اليه ماسواً تسمف ظاهر وأيضاً قوله فأذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور أولاً هو الكمال الثاني كما لا يخفى

(قوله في الحيز في المكان) أشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالاً للجسم تحقيقه للجوهر الفردي لانه ليس يتمكن وان كان متحيزاً لوجود الامتداد في المتمكن كاصحوا به (قوله الخالي عن المنحيز) أي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذاً معه كما يقال لله يولي خال عن الصور في نفسها

(قوله أول للجسم النامي) قد تقرر عند علماء البيان ان اللفظ اذا كان اجمالياً فالقاعدة كون النشر بلفظة أو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى فلذا اختار أو على الواو

افراده بعضها على بعض ( من العقل ) أى استعداده لادراك المعقولات ( والعلوم  
الضرورية ) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات  
والمباينات ( وأهليته للنظر والاستدلال ) وترقيه بذلك فى درجات الكمال ( وعده بما  
امكن واستحال فاذا كماله ) الاشرف الاعلى انما هو ( بتعقل المعقولات ) الاولى ( واكتساب  
المعقولات ) منها وان كانت الاخلاق الحسنة النابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا  
لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمرفته تعالى ( والعلوم متشعبة متكررة  
والاحاطة بجمعها متعسرة أو متعذرة فلذلك ) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرهما ( افترق أهل  
العلم زمرا ) فرقا ( وتقطعوا ) اى تقسموا ( أمرهم بينهم زمرا ) هو بفتح الباء جمع زبرة  
وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم  
وطلبهم اياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه ( بين منقول ) متخالف  
الاصناف ( ومعقول ) متباين الاطراف ( وفروع ) متدانية الجنوب ( واصول ) متشابهة  
الروق ( وتفاوت ) عطف على افترق ( حالم ) فى اقتناء العلوم ( وتفاضل رجالهم ) فى الترقى  
الى مراتبها ( انى ان قال ابن عباس ) رضى الله عنهما ( فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين  
الدرجتين ) من تلك الدرج ( مسيرة خمسمائة عام ) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى  
هذه العدة ( وقال بعض اكابر الأئمة واحبار الامة ) الخبر بالكسر والفتح العالم الذي يجبر  
الكلام وزينه ( فى ) بيان ( معنى الخبر المشهور والحديث المأثور ) المروى من أثرت الحديث  
اذا ذكرته عن غيرك ( اختلاف أمتى رحمة ) عطف بيان للخبر وقوله ( يهني ) أي يريد  
الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمتيه ( اختلاف همهم فى العلوم ) مقول ذلك  
البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله ( فهمة واحد فى الفقه ) لضبط  
الاحكام المتعلقة بالافعال ( وهمة آخر فى الكلام ) لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون

( حسن جلبي )

( قوله أى استعداده لادراك المعقولات ) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف فى افراد الانسان  
فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه  
على ان كلاما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان  
كان مشتركاً بين الجميع لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى الفضيلة انما هو  
بحسب الاختلاف قربا وبعدا

العدل المقيم للنوع ( كما اختلف هم أصحاب الحرف ) والصناعات ( ليقوم كل واحد منهم بحرفة ) أو صناعة ( فيتم النظام ) في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم ( فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أتم هذا ) كما ذكر ( وإن أرفع العلوم ) مرتبة ومنقبة ( وأعلاها ) فضيلة ودرجة ( وأنفعها ) فائدة ( وأجداها ) عائدة ( وأحرها ) أي أجدرها ( بعقد المهمة بها والقاء الشرائع عليها ) يقال ألقى عليه شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهي في الأصل بمعنى الانتقال جمع شرشرة ( وإدآب النفس ) اتباعها ( فيها ) وتمويدها بها ( وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل بأبواب الصانع وتوحيده ) في الألوهية ( وتزنيه عن مشابهة الاجسام ) ترك الاعراض اذ لا يتوهم بمشابهته اياها ( واتصافه بصفات الجلال والاكرام ) أي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللطف ( وأبواب النبوة التي هي أساس الاسلام ) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية ( وعليه مبني الشرائع والاحكام ) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله ( وبه يترقي في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك ) الايقان ( هو السبب للهدى والنجاح ) في الدنيا ( والفوز والفلاح ) في العقب فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء ( وانه في زماننا هذا )

( قوله والصناعات ) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر يشه على مافي الصراح وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها فعلى الاول عطفت الصناعات عطفت أحد المتغايرين على الآخر للتعميم وعلى الثاني عطفت التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطفت قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على مافي بعض النسخ يشير الى الوجه الثاني

( قوله بحرفة أو صناعة ) الصناعة أخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصاً اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال أو صناعة

( قوله أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية ) قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافاً بناء على جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف أي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا أثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفايته في مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أى أمرا منسيا قد أتى وراء الظهر ( وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا )  
 بديها عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا ( لم يبق منه ) من علم الكلام ( بين الناس الا قليل ومطمح  
 نظر من يشتغل به على السدرة قال وقيل ) هما فملان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر  
 من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية  
 واستبصار فى رواية ( فوجب علينا ان نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في  
 ذلك العلم مسائل التحقيق وإنى قد طالمت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم  
 أرفها ما فيه شفاء لعليل ) بأمراض الالهواء فى الآراء ( أرواء ) أى رى أو إرواء ( لغلليل )  
 لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمدو فتح  
 للراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن ( سيما ) حذف منه كلمة لا  
 لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله ( والهمم قاصرة ) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

( قوله أو رواء ) فى تاج البيهقى والصرح روى روى ريا بالكسر والفتح وروى كرضى سيرا بشدن  
 فهو فى الاصل مقصور مده المصنف ليناسب شفاء على ما نقل عن سيبه به ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة  
 زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قابت الالف همزة ثم انه إما بمعناه الاصل كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدى فانه  
 قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما فى قوله تعالى ( والله أنبتكم من الارض نباتا ) والى التوجيهين أشار  
 الشارح بقوله أى روى أو ارواء وقوله وفى الصحاح بواو المعطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز ان يكون  
 بالفتح بمعنى الماء العذب أى القاطع للعطش أخره لفوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء  
 ( أقوله مؤولة بالظرف ) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيما يجيى بمعنى خصوصا  
 أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالعنى أخص انتفاء الشفاء والارواء  
 خصوصا حال كون الهمم قاصرة

( قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمدو أما تفسيره بالرى والارواء فله  
 بيان المراد فى المقام يعنى أريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه أعنى الرى أو الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء  
 على معناه الحقيقي أعنى الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدرى  
 ( قوله حذف منه كلمة لا ) ذكر البلباني فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلالا لا نظير  
 له فى كلام العرب

( قوله مؤولة بالظرف ) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى  
 الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبنية لهيئة الفاعل أو المفعول بل تكون لبيان هيئة زمان صدور  
 الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو  
 وتووع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها

الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) في تملكه (فآرة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) أى مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلاحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والأقوال) التى صدرت عن قبله (والتصرف) بالرفع عطفًا على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الام المآل) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبهها بغلط فيها (لترويج رأيه ولا يدرى ان النقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التى نظر فيها (ما يؤدى اليه بادي رأيه) أى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) في العبارة (والتكرار) في المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضر والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراحل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر بأسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلًا ولا يستعمل عقلًا ليعرف أغث ما اخذه ام ثمين وسخيف) اي رفيق ركيك (ما الفاه) ما وجدته (أم متين) أى قوى فصار جميع ما ذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله (فجدانى) سافني



ولم يثنى ( الحذب ) العطف والشفقة ( على أهل الطلاب ) لهذا العلم ( ومن له في تحقيق الحق )  
فيه ( ارب ) حاجة ( الى ان كتبت هذا ) اشارة الى كتابه ( كتابا مقتصداً ) متوسطاً  
( لا مطولاً مملاً ) بتطويله ( ولا مختصراً مخلاً ) بإيجازه ( أودعته ) أوردت فيه ( لب الالباب )  
خلاصة العقول ( وميزت فيه الفشر من الالباب ولم آل ) أى لم أترك ( جهداً ) سميها وطاقة ( في  
تحرير المطالب ) الكلامية ( وتقرير المذاهب ) الاعتقادية ( وترك الحجاج تبختر ) تتأبل  
في مشيها كالمندل بجمله ( اتضاحا ) مفعول له ( والشبه تتضائل ) تتصاغر وتتأخر ( اتضاحا )  
كالذي ظهرت قباثته وانكشفت سوائه ( ونهت في النقود التزييف ) للدلائل ( والهدم  
والترصيف ) أى الاحكام للمقاصد ( على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان  
التدقيق ) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب واليذوب  
عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظاهر وتطلق على أجود بيت في القصيدة تشبهاً لها بها  
وعلى قرينة الاسجاع ايضاً ( وانا انظر من الموارد ) مواضع الورد جمع مورد من ورد الماء  
( الى المصادر ) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع ( واتأمل في الخارج قبل ان اضع قدمي  
في الداخل ثم ارجع القهقري ) أى الرجوع الى خلف ( اتأمل فيما قدمت هل فيه من  
قصور ) فأزيله وأتمه ( وأرجع البصر كره بعد أخرى هل أرى من فطور ) أى شق فاسده  
وأصلحه ( حافظا ) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وماعطف عليه أى فعلت  
كل ذلك حافظاً ( للاوضاع ) التي ينبغي ان يحافظ عليها ( رامزا ) مشيراً بإيجاز العبارة ( مشبعاً )  
موضحاً باطنها ( في مقام الرمز والاشباع ) وافد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه ( حتي  
جاء ) متعلق بتلك الافعال المذكورة ( كما أردت ووفق الله وسدد في انعام ما قصدت ) ثم  
بين مجيئه على وفق ارادته بقوله ( جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارباب ولا لجة ) أى ولا تردد  
( ولا اضطراب متناسباً صدوره ) اوائله ( وروادفه ) اواخره ( متعانقا سوابقه ولو احقه )

( حسن جلى )

( قوله ولم أترك ) ضمن آل معنى الترك فجعل جهداً مفعوله وههنا وجوه أخر ذكرناها في حواشي المطول  
( قوله لا عوج فيه ) العوج العطف من حال الانتصاب وهو يفتح العين فيما يدرك بالبصرة والفكر من  
المقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول ويؤيده  
قوله ( تعالى لا تري فيها عوجاً ولا أمناً ) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة العوج  
بالفتح كجي در جوب ومانندان وبالكسر كجي دردين ومانندان وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب  
كالخائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في أرض أودين أو معاش



وقوله ( بكر ) بدل من كلاما ( من اباكار الجنان لم يطمئها ) لم يمسه ( من قبل انس ولا جان  
و كنت برهة من الزمان ) مدة طويلة منه ( اجيل رأيي ) اديره ( واردد قداحي ) كما يفعله  
الياسر حال تفكوره في الميسر ( واؤامر نفسي ) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلاما من  
المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه ( واشاور ذوى النهى ) جمع نهية وهي العقل لانه ينهي عن  
الفحشاء ( من اصدقائي مع تعدد خاطبيها ) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها  
سلطان الهند محمد شاه جونيه ( وكثرة الراغبين فيها ) وقوله ( في كف ) متعلق باجيل  
وماعطف عليه ( ازفها اليه ) يقال زفت العروس الى زوجها أوف بالضم زفا وزفافا ( يعرف  
قدرها وبفلي مهرها ) يكثره ( موفق ) من عند الله ( له مواقف ) جمع موقف من الوقوف  
بمعنى اللبث ( يزد الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ) ناظر مستشرف ( الى مواقف ) جمع  
موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ( ينصره فيها بالحجة والبرهان )  
ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة ( فان السيف القاضب ) القاطع ( اذا لم تمض الحجة  
حده كما قيل مخراق لاعب ) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب ( حتى وقع ) غاية  
للاجالة الرأي وماعطف عليها ( الاختيار على من لا يوازن ) من وازنت بين الشيئين اذا  
وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايها ارجح ( ولا يوازي ) لا يحاذي ولا يقابل باحد ( وهو  
غنى عن ان يباهى ) غيره ويفاخره ( واجل من ان يباهى ) ويفاخره والمعنى انه اجل من متعلق  
المباهاة أى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا ( وهو أعظم من ملك  
البلاد وساس ) أى حفظ وضبط ( العباد شانا ) تمييز عن النسبة فى اعظم ( واعلاهم منزلا

### ( حسن جلي )

( قوله والمعنى انه أجل من متعلق المباهة ) المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور  
وأمثاله من ان مابعد من لا يصلح أن يكون مفضلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعنى الجلالة  
مثلا ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أى متباعد فى الجلالة من ان  
يباهى تخرزا عن لزوم استعمال أفعال التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلاثة كما صرح به فى شرحه للفتح  
وان أمكن ان يحاج بان من التفضيلية محذوفة بقريضة المقام كما فى قوله تعالى ( فانه يعلم السر وأخفى )  
والمعنى هو أجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال عن يمكن لكنه أراد الوصف أى من ملك  
يمكن ان تتعلق به المباهة فأورد على ما ذكر وأمثاله ماآت سورة الكافرين وغيرها

ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (وأشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم ديننا وإيماننا واروعهم سيفنا وسنانا) يقال رعته فارتاح أى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا وأشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا وأعوانا وأجمعهم للفضائل النفسية) التى أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (وأولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (وقد آذنت) أغلقت (بالانحساء) محرز ممالك الاكسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والافئدة متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) أى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للجابة (ان يدبم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلاً وبوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقيين ذكر آجيلا) في هذه الدار (وأجرا جزيلا) في دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات أولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عمالا يختص

(قوله ما يذكر فيه) أى المقصود الذى يذكر فيه فلا يرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحساني وبالتقديم التقديم على كل ماعداء فلا يرد بعض المباحث الذى هو كالمبادئ لبعض دون بعض كالامور العامة (قوله في علم الكلام) أى في تحصيله سواء كان جزءا منه كمباحث النظر أولا كالرؤس الثمانية التى هي مبادئ الشروع

(قوله أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الفضية ومجمع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في أواخر مباحث الكيفيات النفسانية ونحقق ان هناك الحكمة المذكورة هنا ليست هي الحكمة التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة أو عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات أولاً باعتبارده وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المنتهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التي لا تنتهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

### ✽ الموقف الاول في المقدمات وفيه مرصدة ستة ✽

✽ المرصدة الاول فيما يجب تقديمه في كل علم ✽ واما المرصدة الباقية

( قوله فيما يجب تقديمه ) الخ أى في بيان ما يجب تقديمه ( في كل علم ) يطلب تحصيله وانبات تقديمه بالدليل وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأما لا لا المحصورة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف في كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف أو خبره محذوف أى مما يجب تقديمه تعريفه أو ما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة في في المقاصد الستة مخالفا لساير المقاصد والمرصدة والمواقف وقول الشارح رحمه الله أى تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ماحوظ في المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات في المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالاثبات لان تقديم الامور المحصورة بالكلام انما يجب لكونها أفرادا لها ومن قال ان المراد بما الامور المحصورة بالكلام والكلام على حذف المضاف أى تقديم نوعه وان الضمير في قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح أى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء

( قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة ) أى هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا يتنافى القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وأيضاً قالوا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلاً وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما أشير اليه في أول هذا الموقف كما سيجي زيادة بحث ان شاء الله تعالى

( قوله فيما يجب تقديمه في كل علم ) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرها

ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعليم ( وفيه مقاصد ) ستة أيضاً ( الاول تعريفه ) أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ( ليكون طالبه على بصيرة ) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماله فقد أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

( حسن جلي )

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعني ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون ماعبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرها راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كلاضافة وانما لم يقد أي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه

( قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم ) أي لا في كل علم بقريضة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلاً كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بذلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتغالها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن في طرق التعليم قطعاً وأما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جداً

( قوله ولم يرد بوجوب التقديم ) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ماباعة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد صرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة الثابتة وان تمامها يكون الشروع مشتملاً على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع يمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما وجب تقديمها على الاطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشيء اذا كان الشروع بذلك البصيرة واجبا عقلياً على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول

( قوله سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماله ) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه وعلي التقديرين هو رسم لذلك العلم بميزله عن غيره وأما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع ( قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه ) أراد

تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه ( فان من ركب متن عمياء ) وهي العمياء بمعنى الباطل ( أو شك ان يخطب خطب عشواء ) وهي الناقاة التي لا تبصر قدامها فهي تخطب بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خطب أمره على غير بصيرة ( والكلام علم ) بأمور ( يقتدر معه ) أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على ( اثبات العقائد الدينية ) على الغير والزامة اياها ( بإيراد الحجج ) عليها ( ودفع

( قوله بمعنى الباطل ) وهو هنا التصور بغير التعريف من الوجه الاعم أو الاخص شبه بالركوبة في كون كل منهما سببا لسلك طريق الوصول إلى المطلوب واثبت المتن والركوب في الكلام استعارة بالكناية وتخيل وترشيح وانما قل أو شك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخطب مالم يشرع في العلم ثم قول الشارح وهي الناقاة التي اخط اشارة الى توجيه من مبنى الاول ان خطب عشواء مصدر لتشبيهه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخطب المعقول بالخطب المحسوس ومعنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملاسة أي يخطب خطبا يراد في قولهم فلان ركب العشواء وهو خطب أمر على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الافدام

بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل أن يكون وجهها أعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا أورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كاهو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ماذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه ( قوله فان من ركب الخ ) هذا في موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه أعم وهو الذي أشار اليه بقوله فان ركب الخ

( قوله والكلام علم يقتدر معه ) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في

( الشبه ) عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث \* الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك الخطي في العقائد ودلائلها على ما صرح به \* الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الأدلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تمام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحدماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة

( قوله فقط ) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خسر استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادئ أيضا وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المنطق في صحة الصورة ( قوله اذ ليس فيه اقتدار تام ) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها ودفع الشبهة عنها بالفعل والتمسك من استحضارها متى شاء وأما علم الجدل والمنطق فانما يفيد ان التمكن على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مبادئها ورتبها امكن له ذلك الاثبات

حواشيه على المطول

( قوله اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقريضة المقام والا فسيصرح في تزبيف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ماسيأتي من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك الخطي قطعاً فليتأمل

( قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ) اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بجملة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشيه شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لان جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فع ضرورة جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعاً

دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً \* الثالث انه اختار يقتدر على إثبات لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء وهنا اختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعاراً بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والا كتساب اذ يلزم منه

(قوله وان العقائد) الخ يريد انه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج لتوهم منه أن إيراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف في تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الأخذ من الشرع فأشار بذكر الاثبات الى ان ثمرته الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفي لان ذكر الاثبات لا يدل على نفي التحصيل حتي يشعر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان إيراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالمدول الى الاثبات يشعر بنفي كون ثمرته لا تحصيل

(قوله ولا يجوز) الخ رد على العلامة التفتازاني حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى

(قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المدخلة قطعاً وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين أو علوماً جهة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلة علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الأدلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما في أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها

(قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة هنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم ان الدوام لا ينافي العادية

(قوله وان العقائد يجب أن تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتمد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرته ولعطفه على اشعاراً بخذف اللام الشائع وجه بل هو أوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في جيز الاشعار فان تحقّق الاشعار محل تردد

(قوله ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل الخ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه \* الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية واثن سلم وجب حملها على السببية

اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترتي من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفاضلية ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية الحل على ماقرر والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالحل على مايشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما في شرح المقاصد يعني التهيؤ القريب بسبب حصول المآخذ والشرائط لتحصيل العقائد ففيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول وانص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضاً فالجواب عنه ان التفاضلاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية مايقال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فيبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما أشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف أعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما تحققته من سياق الكلام

( قوله ولا شك في بطلانه ) قد يمنع ذلك بان العقائد التي أضيف اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك العضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول لتخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لا يصح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل

( قوله هو الاستعانة دون السببية ) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله



العادية دون الحقيقة بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد \* الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكاف فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ ( والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسيمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون عام الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التيهو التام لها أعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعمالها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعد الا حاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكرر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها ( وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ) صوابا كانت أو خطأ ( فان الخصم ) كالمعتزلة مثلا ( وان خطأناه ) في اعتقاده وما يتسك به في اثباته ( لانخرجه من علماء الكلام ) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ( الثاني موضوعه ) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز ( اذبه ) أي

( حسن جابي )

يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا مألعة بين الكلامين ( قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من حملها اعتقاد نبوته عليه السلام ولو ازعمها ومباحث الامامة وغيرها

( قوله مزيد امتياز ) انما قال مزيد امتياز لما باعتبار ان دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف وإما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات

بالموضوع (تتميز العلوم) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقاً أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً به سواء كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعاً لذلك العلم لان موضوعات مسائله رابطة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علماً منفرداً متميزاً في نفسه عن طائفة اخري متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكوا الاخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم وهو أمر استحسناني اذ لا مانع عقلاً من ان تعد كل مسألة علماً برأسه وتفرّد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علماً واحداً وتفرّد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطلاب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفاً للعلم واما ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف

( حسن جلي )

راجع زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم

(قوله فسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقاً كالعدد والحساب وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء متشاركة إما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار لعلم الهندسة وإما في عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان قات التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا يضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعية لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الحكم لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في أمر ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا ف متعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علماً واحداً مساححة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

كما في تعريف الكلام ان جمل تعريفا لمعلومه ( وهو ) أي موضوع الكلام ( المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً ) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كأثبت القدم والوحدة للصانع وأثبت الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى ممتدة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية

( قوله تتوقف عليها ) أي توقف المسائل على المبادئ وحاصله تحتاج المسئلة في العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتاج اليها بخصوصها

( قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء ) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجميع الاجزاء المنفردة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى ( رب أرني كيف تحيي الموتى ) الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لنصححيح هذا التوقف في تكلفات باردة

( قوله كأثبت القدم الخ ) لا ينبغي ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتعويلها بأثبت القدم مساححة وأما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد ( قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء ) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة وأمير الى لزوم قدم المادة والا لا احتاج الى مادة أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا جسر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطية فيها

( قوله متعددة موجودة ) اذ تمايزها ينفي حينئذ عدميتها واذا لا واسطة يتعين وجودها ( قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة الخ ) أوجب بان المحمولات من الحثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خير بانها اذا كانت من تلك الحثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفاؤها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالأولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها لا يقال ان أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه مالم يقيد بما يحمله مساوياً له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون أخص من معروضه

( قوله يتناول محمولات مسائله ) أى من حيث انها محمولات

يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولومساحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحينية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتنامل

( قوله فالأولى ان يقال الخ ) انما قال فالأولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أى الزامها على الغير

( قوله وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه ) فيه بحث وهو انه يمكن ان يع ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوى شيئاً من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من أنواعها وهذا تصنف لاطائل تحتها فليتنامل ( قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ) هذا اختيار للشق الاول من التردد فان قلت العوارض

والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان المبحوث وصف المعلوماتية على معنى انه بحث في الكلام عن اعراض ما تصنف بمفهوم المعلوماتية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذاته المعلوماتية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل هنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعرضه مشروط بأمرين أحدهما النعمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعاً معيناً لا خفياً ولا اضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في المواقف الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضاً أوجوهراً أو واجباً كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتنامل

نم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في

(قوله نم يتجه الخ) يعنى ان الحيثية من تمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون اعراضاً ذاتية للمقيد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة ان المقيد أخص من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمناً في ضمن لفظ الموضوع حينئذ يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من المدخلة لثلاث اعتبارات غريبة فتدبر

(قوله نم يتجه أن الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه انمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوماً ضرورة اشتماله على أنواع حجة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلية تحت أمر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب المحقق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحقوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (في الآخرة كالخسر) للاجساد (و) عن (احكامه  
 فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب  
 والعقاب) في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد  
 الوجوب أو عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين  
 الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكر من الاعراض  
 الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) أي أحوالهما (لأن من حيث هي مستندة اليه  
 تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران  
 لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل  
 المبدئية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعاً الى أحوال موضوعه (لانا نقول  
 ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية  
 بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فاز بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب  
 ان يكون راجعاً الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض  
 مسائل علم مبدئياً لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسألة من جهة  
 ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أوفي علم آخر) أي وان بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين وأما على  
 قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوي ذات الله  
 وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد  
 تكميلاً للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع والواحق والمتقابلات أو أن يكون  
 البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا  
 وجه لجمعها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً

(قوله أي احداثه) قال الابهري وانما مثل المصنف بالحدوث تنبيهاً على ان التأثير والاثر واحد عندنا  
 وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على  
 الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل  
 (قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع  
 على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الانم الاوفر

منه) أي من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعي) اذ لا يجوز ان تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي والا لا يحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم أعلى غير شرعي (وانه) أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الأعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادي الكلام أو احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصددده (الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه

(قوله قد تبين الخ) للاطباق على ان علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما سيجي في الشفاء ان مبادي العلم قد تكون بينة بنفسها وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى لعلو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهولي والصورة أو في علم أدنى لدنو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كسئلة امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه

(قوله ولا شك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير في انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شيء لشيء أي بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف أي على إثبات وجوده لان الهلية المركبة بعهد الهلية البسيطة فانه بالم علم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوي الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا شك ان عروض شيء لشيء موقوف على وجود المعروض في ظرف العروض اذ لا شيء لا يكون معروضا لشيء في ذلك الظرف ~~لأن~~ كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله وان كان على قلة في العلم الأدنى) قال رحمه الله كاثبات الهولي فانه مسئلة من العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا تجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير

واعترض عليه بان أثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا  
محذور فيه أصلاً واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون  
عرضاً ذاتياً لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء  
قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا  
ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد ( فيلزم ) اذا كان موضوع

( قوله وأجيب الخ ) في شرح المقاصد فيه بحث أما أولا فلانه يجوز أن يراد الوجود المقيد بالوجود  
وأما ثانياً فلانه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح قولهم  
ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم أعلى منه وأما ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده  
فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان  
اعتبار التقييد بالوجود في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود  
بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً المبين انما هو الوجود مطلقاً  
لا المقيد بالوجود وان كان متحققاً في ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انما يبين في الاعم بانقسامه اليه والى  
غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجيء وعن الثالث ان التخصيص على الحكم الجزئي بعد  
بيان الحكم الكلى اذا كان خفاه في كونه جزئياً له لا يكون لغوا

( قوله لا يحمل على شيء قطعاً ) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئي  
الحقيقي متأصل في الوجود لا ينزع من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة  
الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لامتناع تشخيص العارض بدون  
تشخيص معروضه فاندفع ما قيل ان المعتبر في حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد  
صاحب هذا البياض

( قوله متوقف عليه ) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب  
بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

( قوله وأجيب بان الوجود المطلق الخ ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر  
على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم وثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر  
وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود  
الخاص عدم كون الوجود مطلقاً من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجود  
من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كلياً على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل  
كإبدال عليه كلماتهم لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين  
فكما جاز زيد انسان فليجوز عكسه وأيضاً سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة لكن الحمل



الكلام ذاته تعالى ( اما كون اثبات الصانع بينا بذاته ) فلا يحتاج الى بيان أصلا ( أو كونه مبينا في علم أعلى ) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أهم موضوعا دون الأدنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس ( والقسمان ) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم أعلى من الكلام ( باطلان ) اما بطلان الاول فمالا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الاية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

( قوله بانقسامه اليه والى غيره ) في الخارج أوفي الذهن أوفي نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الانقسام مثلا يقال في الالهي الموجود منقسم في الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج

( قوله فيما لا ينبغي الخ ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند أبواب المكاشفات فوجوده تعالى بديهى حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضده وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود الواحد في مراتب الاعداد ووجود المضى بالذات في الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها بديهي والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب

( قوله بل احتياجه الخ ) أفاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير أخضية موضوعه وان احتياجه

في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل ( قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره ) مثلا يبين موضوع العلم الطبيعي أعنى الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر أما جسم طبيعي أو غيره

( قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا ) فان قلت هذا ينافي مامر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع للمسئلة ولا دليل علي وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الوجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نفي بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجاباً فتدبر (وقيل هو) اي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً (باعتبار وهو ان البحث هنا) أى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أى في الكلام (عن) أحوال (المعدوم والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار انها موجودة في الخارج) أى يبحث فيه عن أحوال لا أمور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما استعرفه

فيما سوى الوجود أيضاً مستنكر

(قوله ولا نفي الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداية انبثما وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما

(قوله أى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال أحوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظاً في البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسألة الوجود تنتمي لامقصود بالتفرض لما يقابله تكلف

(قوله أى يبحث فيه عن أحوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان اتمام لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان الواجب له مدخلة القيد في البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلة الوجود في لحوق تلك الاحوال الا أنه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ( وأما الوجود في الذهن فهم ) أى المتكلمون ( لا يقولون به ) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعالوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان أحوالها انما تمرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال ( الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل ) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحققة فقط ورد عليه ما أشار اليه بقوله ( وبهذا القدر ) أى بكون المسائل حققة على قانون الاسلام ( لا يتميز العلم ) أى علم الكلام عما ليس علم الكلام ( كيف وكل ) من صاحبي المسائل الحققة والباطلة ( يدعى ذلك ) أى كون مسائله حققة على قانون الاسلام ( مع ان ) هذا الزعم منه باطل قطعا لان ( المخطئ من أرباب علم الكلام ) ومساائله من مسائل الكلام كما أشير اليه بقوله ( وان كفر ) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتبترين بالبلكفة ( أو بدع ) كالمعتزلة وقد يجاب

( قوله أى المتكلمون ) أى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهني

( قوله الثانى قانون الحق ) حاصله ان هذا القيد وان أفاد امتيازاه عن الالهى لكنه مغل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحققة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازاه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لانه أيضاً يدعى انها حققة والجواب ان قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ

( قوله بالبلكفة ) مأخوذ من بلا كيفية أى المستترين بنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائنا له وله وجه ويد لا كرجلنا ويدنا وفى بعض النسخ بالكيفية فلباء للتعديدية أى السائرين للكيفية

( قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به ) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني وأما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بأدلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل

( قوله مع ان هذا الزعم منه باطل ) لا يقال المراد بالحق أعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه أيضاً يدعى حقيقته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجمل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جمات قيداله اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر في حيثية المعلوم ( المقصد الثالث فائدته ) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشروع فيه ( دفعا للعبث ) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع

( قوله مأخوذة من الكتاب ) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفاً للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف لقطعية وان لم يكن مخالفاً في اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما

( قوله لم يتوقف الخ ) لتمايز الكلام والالهي مع الاتحاد في الموضوع

( قوله ان لم يعتقد الخ ) جزماً أو ظناً مطابقاً أو غير مطابق

( قوله فائدة ) أى مخصوصة فاما ان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد ان له فائدة ما

( قوله لم يتصور منه الشروع فيه ) قال قدس سره في حواشى شرح الرسالة على ما بين في محله أي في

الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

( قوله وما ينسب اليهما ) من الاجماع والمعقول الذى لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع

المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض أرباب الكلام تكفروه كالجملة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم ان لا تكفروهم وان كان مخالفاً له لزم ان لا يكون من أرباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوي النفس وأما مخالفة القطع اتباعاً لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة

( قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً ) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب

وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة وأما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقل في بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه

( قوله لظهوره الخ ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختيارى على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح أحد المتساويين كما في قدحى العطشان وطريقى الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الاذكياء لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستزامه الحال

( قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه ) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلاً وان كانت أعم فربما تحقق في ضمن الاخص الذى اعتقده وان كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذى يحرز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصوراً بل واقعاً ( قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ ) قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتيب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعاً لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة أصلاً ان لا يعتقد فائدة معينة وإذا ما بان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتيب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

( قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه ) ان قلت المفروض ان الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكميل قلت اما أولاً فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) واما ثانياً فلمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون للفائدة المترتبة ما لا للفائدة التى اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثاً فالضمير في عليه من قوله الا أنه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا أنه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقبل لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالجملة قوله وربما لم تكن الخ حكم كلى ليس مقصوداً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه

فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) غطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائده التي عرفها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمر الاول) بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (ولزام المعاندين بأقامة الحججة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفصيل المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا إياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تنزل لها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أي يبنى عليه ماعدا منها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلا أخذ فيها بدون كيان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه إشارة الى أن المراد بقوله دفعا للعبث العرفي لا اللغوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه يمتنع في تحصيل العلوم (قوله غطف على دفعا) بحسب المعنى أي طلبا للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل الماعل به

(قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق التمثيل أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قسم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر والتلاقي بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم في الذين آمنوا يدل على رفعة شأنهم لاجل العلم

ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل

علم الفقه بعينه ( الخامس ) بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو ( صحة النية ) باخلاصهم في الاعمال ( و ) صحة ( الاعتقاد ) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال ( اذ بها ) أى بهذه الصحة في النية والاعتقاد ( يرجي قبول العمل ) وترتب الثواب عليه ( وغاية ذلك كله ) أى والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليها هي ( الفوز بسعادة الدارين ) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات ( المقصد الرابع مرتبته ) أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ( ليعرف قدره ) ورتبته فيما بين العلوم ( فيوفى حقه من الجدة ) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول ( قد علمت ان موضوعه ) اي موضوع الكلام وهو المعلوم ( أعم الامور وأعلاها ) فيتناول

( قوله باخلاصهم ) فان الاخلاص في العمل بقدر معرفة الله تعالى

( قوله بقوته ) لاستناده الى الادلة العقلية المؤبدة بالنقلية

( قوله أى شرفه ) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور

بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مغايراً للشرف

( قوله فيتناول ) الخ فيه اختلال من وجوه أما أولاً فلانه لا حاجة الى هذا التفريع بعد التصريح

بان موضوعه أعم الامور أى الموضوعات لما تقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً واما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل وأما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله لاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه

( قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام ) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب حاد

لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه

( قوله أى شرفه ) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلاً لبيان الشرف بناء على انه أراد

بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل و هو مولىها

( قوله فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع

فغنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته بالمباحث عنها على نهج حصول الصورة وانما أحقه

اشارة الى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر ظاهر

أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه أيضا (وغايته) اعني تلك السعادة المترتبة علي الامور الخمسة (اشرف الغايات واجدها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صریح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لاتعدوها) أي

وغاية التوجيه انه قدس سره حمل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء في قوله فيتناول تعليلية أو استثنائية أو زائدة والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع أي مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلاثة من حيث أنفسها لانه لا يفيد شرافة العلم ألا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللإشارة الى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالخاصل ان موضوع الكلام أعم الموضوعات فيكون أشرف لان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف المعلومات ولا شك ان المعلوم الذي هو الموضوع اذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نفعا) تمييز عن نسبة اجدادها وهو اسم تفضيل من جدى يجددو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر

(قوله مخالفة النقل) أي قطعية لان النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر ان مسائل المحطى من الكلام فكيف تكون دلائله

يقينية واجيب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالصه في الصراح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم

صراحة وقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى أن المراد خالص العقل



لا يتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم أقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقها ( فهو ) فالكلام ( اذا اشرف العلوم ) بحسب جميع جهات الشرف ( المقصد الخامس مسائله ) بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال ( التي هي المقاصد ) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادئها تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها وانما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه

( قوله في مسائله ) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجمالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجمالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطويا في الكلام لانسحاق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعا الى قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضمير هي راجعا الى ما يفهم من السياق أعني مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقييلا للحذف

( قوله وانما قال الخ ) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بمحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمباني وسائل ( قوله ان الموضوع ) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فانه يبين في صناعة البرهان من المنطق ان لاختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ابراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم

( قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية ) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان تعد المسائل المتكررة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادئ ويعد جزءا برأسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادئ اللهم الا ان يقال المراد بالمباني ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا المبادئ المصطلح عليها وفيه ما فيه

من المبادئ التصورية وكونه موضوعاً له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقاً وانيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولاً موضوعية كما صرح به ابن سينا في

( قوله من المبادئ التصورية ) لوقوعه موضوع المسئلة وما قيل أنه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادئ ففيه أن كونه من مبادئ الشروع لا ينافي كونه من مبادئ العلوم قيل أن الموضوع نفسه وأن كان من المبادئ التصورية إلا أنه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه أنه ينافي ما قالوا في تحليله بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فإنه صريح بأن المراد به وجوده

( قوله الخارجة عنه اتفاقاً ) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعاً وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءاً من العلم

( قوله أعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ ) أي أن كان خفي الوجود صريح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وأن يتصور جميعاً فما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معاً مثل العدد والواحد والنقطة فانهم يضعون وجوده أيضاً ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي تسمى أصولاً موضوعية لأنه مقدمة مشكوك فيها يبنى عليها الصناعة انتهى بقي أنه قال في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة وخصوصاً النظرية مبادئ وموضوعات ومسائل والمبادئ هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضاً فيه المبادئ الخاصة لمسائل علم ماعلى قسمين إما أن تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى ويعلم من كلامه أنه قد يطلق المبادئ على ما يبنى عليه الصناعة مطلقاً وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدلية موضوعية جزءاً ثالثاً نظراً إلى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادئ جزءاً من العلم وأن كان داخل في المبادئ بالمعنى الأول وإلى يشير كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي تسمى أصولاً موضوعية رد على القول بأن الشيخ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح

( قوله وانيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية ) قد يقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصريح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية فأراد به المعنى اللغوي من حيث أن اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه أن بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلاثة نعم في عدانية الموضوع من الأصول الموضوعية تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع

برهان الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها أولبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً الى ما ل معناه كأنه قال وهي الاحكام النظرية (المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه اثبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتمي العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت موضوعاتها أو حيثياتها (فليست له مبادئ في علم آخر) سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علمياً يتوصل به الى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما

( حسن جاني )

الكلام والالهى مثلاً بديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هاية الموضوع من اصول الموضوعة مطلقاً اللهم الا ان يحمل على التغليب  
( قوله وفيه ثبت موضوعاتها أو حيثياتها ) أي ان احتياج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثل اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالقرآن والحديث وانباتهما يكون في هذا الفن  
( قوله فليس له مبادئ في علم آخر ) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادئ العلم الاعلى قد تبين في علم أدنى وان كان على قلة فجرد كون الكلام علماً على حدة لا يستتبع ان لا تكون له مبادئ مبنية في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالعدوم وفيه ما فيه

( قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءاً منها بل هي علم على حياها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انتسب اليه

## ( سبالكونى )

( قوله نفس الحكم ) أي الوقوع لا الإيقاع لان المسئلة من المعلومات  
 ( قوله أو لبيان لميتها ) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخله في الحكم النظرى  
 فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتية أي العلم بثبوتها وهي بهذا  
 الاعتبار بديهية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث انها مسئلة العلم  
 ( قوله أو يتوقف عليه الخ ) ويكون مزيد اختصاص له بها بان دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم  
 العربية والشرعية مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية اذ ليس تدوينها لاجل إثبات العقائد  
 الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا تين فساد ما قيل ان العلوم العربية  
 جزء منه الا انه أفرز منه إفرار الكعالة من الطب والفرائض من الفقه

( قوله وفيه ثبت الخ ) فان علم التفسير والاصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوت من مسائل الكلام  
 وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحديث المذكورة مثبتة  
 فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهي وكونه  
 تعالى أمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قيل ان إثبات الصحة التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع  
 الفقه في الكلام لان إثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام  
 مبناها فليس بشئ لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليه في ثبوت الحيثية المذكورة  
 لاعلى إنباتها فيه

( قوله فليست الخ ) بناء على ان جميع ما يبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه  
 الله لاعلى انه لا يبين مبادئ الاعلى في العلم الادني ليرد عليه انه قد تين مبادئ الاعلى في الادني على قلة  
 فلا يصح التفريع المذكور  
 ( قوله على وجه يتناول ) تناول الموضوع للمسائل هو ان يكون موضوعات المسائل راجعا اليه ومحولاتها  
 من الاعراض الذاتية له

( قوله وجعلوا الخ ) ما ذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق  
 عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم في محبة مواد أدلتها  
 وصورها تحتاج الى المنطق وانه علم على حياله ليس جزءا لعلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام  
 والاهلي لان احتياجهما اليه باعتبار ما يعرض لمباديهما التصورية والتصديقية لا باعتبار المبادئ أنفسها فلا مخالفة  
 بين كلاميه والحق عندي ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به  
 إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترك في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون  
 المنطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث  
 انها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا  
 ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف

عداه ليس له مبادى علم آخر ( بل مباديه اماينة بنفسها ) مستغنية عن البيان بالكلية ( أو مبينة فيه فهمي ) أى فتلك المبادى المبينة فيه ( مسائل له ) من هذه الحيثية ( ومبادى لمسائل آخر منه لا تتوقف ) تلك المبادى ( عليها ) أى على المسائل الآخر ( لئلا يلزم الدور ) ومما قررناه تبين لك ان أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءاً من الاصول وقس على ذلك ( قوله مستغنية الخ ) أى لا تحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان اللبية فلا تكون من المسائل لان المسئلة إما نظرية أو بديهية تحتاج الى تنبيه أو الى بيان اللبية كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشى لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لها لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصلاً بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التلفيق لا شك ان أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجمعت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار جزءاً من الكلام أصلاً قبل ولهذا احتراز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذ كر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثانى اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكره في مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار الثانى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشى والجواب ان اثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم يحصل جزءاً من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون المنطق أعلى منه كما مر فأى احتياج الى جعلها جزءاً لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شئ سواه بقى الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الأدلة السمعية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه أفرز الكعالة من العلب وأفرز الفرائض من الفقه فليتأمل

( قوله أو مبينة فيه فهمي مسائل له ) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شئ من العقائد وليس من مسائل الكلام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب وأما احتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقام في المبادى النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك في المبادى النظرية

وتجوز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترىء عليه الا فلسفى أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيهه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها قطعاً فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب (فنه) أى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلاً (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

(قوله وتجوز الخ) ذلك رد على العلامة الفتازانى لما فى شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادي الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبيناً في العلم الالهى وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلاً عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فمنوع وان أراد انه يلزم الاحتياج فى أمر لم يبينه الشرع فسلم لكن لا قدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه فى قسمة الزكاة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام فى الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية

(قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهى وقد صرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى ههنا بحث وهو انه يجوز فى حواشى مختصر الاصول كما مرسوم كون الكلام والالهى محتاجين الى علم المنطق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل ما يعرض لمباديهما وبذلك يستحق أن يسمى خادماً وآلة لهما ولا يخفى ان الفرق المذكور نحكم إذ الاحتياج فى إثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يعرض للمبادئ من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه فى إقامة الدلائل عليهما

(قوله مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل الرياض والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

(قوله من خلط الخ) يعنى انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام

(قوله قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه

(قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسألة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب الفنية وغيره من الثقات فى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فى وضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاحبار والمواظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادماً للعلوم (المقصود السادس تسميته) وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمي) الكلام (كلاماً) اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة (يعني ان لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق) ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادماً للعلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظراً الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والرحمة فلا يسمى الارئيساً لها (اولان ابوابه عنونت أولاً) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (اولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب أيضاً لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقهاء الان يقال ان ذلك ليس نفاذاً للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادئ للمسائل أو يعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهرى ولك ان تقول خادماً للعلوم سيدهم (قوله انما سمي الخ) كلمة انما للتأكيـد لا للحصر اذ لها وجوه أخر وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلط

(قوله يعني ان لهم الخ) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ابراث القدرة ولا في ابراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجهاً واحداً بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله عنونت أولاً) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روى ان المأمون الخليفة امتنع العلماء بمخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياماً معتداً به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيداً وجهراً الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فقلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر اجزائه  
(أولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق  
من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات

### ﴿ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه  
ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانياً  
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثاً ومن بيان أحوال النظر وافادته  
للعلم رابعاً ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامساً اذ بهذه المباحث  
يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد  
جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه  
الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد الخمسة مسائل كلامية وفي ابدار الافكار

(قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر في محله ان الخلاف في حدوده وقدمه راجع الى الخلاف  
في ثبوت الكلام النفسى ونفيه والا فهم لا يقولون بحدوث النفسى ونحن لا نقول بقدم اللفظى  
(قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان  
المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها إما شروعا كما فى المرصد الاول أو ذاتا كما فى هذه المراسد الخمسة

بطرسوس فلما بانما الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى أخيه المعتصم فتنبع أخاه بالبدعة  
المذكورة وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخناق القرآن وهو  
مصمم على قول الحق فاطلعه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام  
تقريباً ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتنبع اياه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد بن نصر الخزاعي  
بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه  
واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ أيضاً كما هو مذهب السلف

(قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول  
المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد فانه يدل على ان كل المراد من المقدمة وقول  
الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراد  
الخمس الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعنى مقدمة الشروع  
ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض

(قوله وفي ابدار الافكار للأمدى نصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان النصريح نظرا الى الظاهر



أصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم وافسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) أى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب الاول انه ضرورى (أى تصور ماهيته بالكنه) واختاره الامام الرازى لوجهين (الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده) أى بانه موجود (ضرورى) أى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله تصريح الخ) اذ لا يقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما ذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد فيكون جميع ما ذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه أقدم

(قوله لوجهين) أى للدليلين بناء على أن الحكيم يبداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغلة عن كيفية حصوله ابتداء لفلة العمل فى حصة له واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيهين بناء على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهيًا لكن كثرة المناقشة فيهما تنبئ عن كونهما تنبيهين

(قوله أى بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من أن تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره فى كتبه بالعلم بانه موجود لا لانه يرد عليه انه ان أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم نبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث أنكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص وانبتوا الحصص والشيخ أنكر الحصص لفيه الوجود المطلق ثم لا يخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على انه أسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما لزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان أولاً وتعيين كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها قطعاً وبين ما يختلف فيها وبشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغازاً محتجباً عنه فى هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بنسب لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدلل عليها وأما ما يقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فخواه انه قد يحصل فى النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فرمما التبتت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده ( والعلم المطلق جزء منه ) لان المطلق ذاتي للمقيد ( والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ) فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه ( والسابق على الضروري أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري ) وهو المطلوب ( والجواب ) عنه ( ان الضروري حصول علم ) جزئي ( متعلق بوجوده ) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر ( وهو ) أى حصول ذلك العلم الجزئي ( غير تصوره وغير مستلزم له ) اذ كثيرا ما نحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً ( فلا يلزم تصور العلم المطلق ) أصلاً ( فضلا عن ان يكون ) تصوره ( ضروريا ) ويجوز ان يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً بالكنه بديهية وكلاهما ممنوعان ( لا يقال ) نحن لا نفتصر على ما ذكرنا بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود ( ويعلم ) أيضا كذلك ( انه يعلم ) بذلك ( والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلا نه جزء من العلم الضروري بأنه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئته منه فلا نه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد وأما ضروريته فالحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري

( قوله فلا يكون حصولها عين تصورها ) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضروري على مانع المص عليه في الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لا ان تصوره ضروري حق يلزم ضرورة المطلق

( قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق ) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

( قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ ) فان قات سيحي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الاعلى الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قات المذكور فيما سيأتي ان من علم شيئا أمكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الاعلى الالتفات على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لانسلمه والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت اليه علم بمجرد الالتفات انه يعلمه واليه أشار في مباحث العلم من موقف الاعراض لجواب الشارح أظهر

( قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق ) انما لم يقل أحد تصوراته اتباعا للمقدمين فان اعتبار تصور

أحد تصوري هذا التصديق ) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى ان يكون بديهي ( فان قلت ) في جواب هذا التقرير ( لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ) ولا بداهة شيء منهما ( فان ) التصديق ( البديهي ) ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين ( على نظر ) فإذا ان تكون تصوراتها بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراتها أصلا ( قلت ) في رد هذا الجواب ان ( المدعى ) حصول هذا التصديق بلا نظر ( في الحكم ) ولا في شيء من أطرافه ( اذ لا تخلو عنه البله والصبيان ) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافي حكم ولا في تصور ( والنزاع في التسمية ) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراتها

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محولا بان يقال كل أحد علم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا

( قوله في جواب هذا التقرير ) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الخاص أعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بأنه ضروري ليتمكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بأنه موجود ضروريا بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

( قوله اذ لا تخلو الخ ) أشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين

( قوله ولا في شيء من أطرافه ) لا يقال حينئذ يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا أعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيهجي في بحث الوجود

( لا يجدي طائلا ) في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله ( لا نأقول يكنى في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ( كما نحكم على جسم معين ) مشاهد من بعيد ( بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل ( بل نحكم بان الواجب ) تعالى ( اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقتها بكنهها ( بل باعتبار أمر عام ) عارض لهما ككونه صائغا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصور بحسب الحقيقة الوجه ( الثاني ان ) العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان ( غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور ) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ ( وهذا ) الوجه على تقدير صحته ( حجة على من يقول إنه ) أى مطلق العلم ( معلوم ) بحسب حقيقته لكن ( لا بالضرورة ) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصور بكنهه ممتنعا ( والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي ) متعلق به ( لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق ) والذي نحاول ان نعلمه ( أى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير ) ( بغير العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور ) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير

( قوله مستغن عن النظر مطلقاً ) أي باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين

( قوله بنفسه ) من غير ان يغيره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل

( قوله وهذا الوجه الخ ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفا

( قوله اي نطلب ان نحصله ) أشار الى أن في المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس

كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالأحسن ان يقال فالذي نحاول حصوله

( قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ) ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره

الشارح فيما مر نعم لو استدلل بان كل أحد يعلم أنه علماء مطلقا تعين جواب المص

( قوله أي نطلب ان نحصله ) إشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة

وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور ( وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم ) المطلق بنفسه في الذهن ( و ) بين ( تصوره ) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معني كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معني تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستانزاهه على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني ان ترسم فيها بمثلها وبصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور

( قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ ) هذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحته وأما على القول بأنها أمور انتزاعية أو انه ليس ذاتيا لما تحته فكلا ( قوله فقد توقف الخ ) أي يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا أيضا على تصور ماهيته وهو الدور

( قوله واذا ظهر الفرق الخ ) بين الفرق بين الحصول الانصافي وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورته بانفسك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري بان حصول الشيء على وجه الانصاف لا يستلزم الانتفاء اليه لان الكلام في بيان المغابرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق أمر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتسامياً

( قوله لا حصولها ) أي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد

( قوله وذلك حصولها وليس تصورها ) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلي أعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا بقدر فيها ذكره كما لا يخفى ( قوله وهذا هو تصورها لا حصولها ) فان قلت تصورهما فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها ففي

الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكيفية  
 في المذهب الثاني (و) به قال امام الحرمين والغزالي أنه ليس ضروريا بل هو نظري (و)  
 لكن (يسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني) انما قال ربما لان النصرة به تخيلية الا يرى  
 أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق  
 معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا  
 الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير  
 ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن  
 الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول  
 بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو

(قوله لان النصرة به تخيلية) أي وهمية ليست في الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلّة باعتبار اليكيفية  
 وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ما ليس يسر فيتناول امتناع التحديد أيضا  
 فالنقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة

(قوله فهي ان تميزه الخ) يعني لاشتباه العلم بإسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري انما  
 الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة المذكورة تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطابق باقسامه فلا يرد ان الكلام  
 في العلم المطابق والقسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة  
 (قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة صفة لإدراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة  
 الذي لا يكون مشاهبا لإدراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم  
 له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال المفيد لمعرفة فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة  
 عطف بيان أو بدلا من العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه  
 خبراً له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لإدراك الباصرة  
 (قوله او يقال هو الخ) فاد به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والنظير أو  
 بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المستصنى الاول لا يدل على الحصر

تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من أفرادها كما في الاول فاما معنى قوله لاحصولها فاما معناه ان  
 النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بئله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا  
 الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه  
 (قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان أراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمنوع والاخصر الطريق  
 في القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر

كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بمعيد فانهما) أى القسمة والمثال (ان أفادا  
تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدا لها اذ لا يعنى ههنا بتحديد ما سوى تعريفها (والا  
لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لا متنازع  
حصول معرفته بدون تميزه وأعلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى صرح فى المستصفي بأنه  
يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر

(قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تستلزم معرفته معرفة النبي فهو  
معرف له واشترائط المساواة وكونه لازما ينفيا وعمولا انما هو لكاله والا يباين ان لا يكون المنطق مجموع  
قوانين الاكتساب

(قوله اذ لا يعنى) على صيغة الغائب أى لا يعنى الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع  
على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كانت مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول  
فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم  
(قوله للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على  
معنى المشترك والمميز

(قوله صلحا معرفا) قيل عليه لا يباين من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولورسميا انما يباين  
لو افادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لو ازم بينة والام يحمله أحد من العقلاء فهذا يظهر جواز  
كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى  
جميع أفراد بين الانتفاء عما عداها وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك  
وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منها على اطلاقه  
(قوله اذ لا يعنى بتحديد ما سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل  
الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد  
كما حققه الشارح

(قوله للجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به  
الاشتراك جسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد  
الحقيقى من قول الغزالي فى المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد  
يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد  
ويؤيد ذلك قولها فطريق معرفته القسمة والمثال اذا اظهر حينئذ أن يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول  
عنه اذا أمكن الى ما هو غير متعارف غاية ما فى الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل  
الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل

الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يسر في الادراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بيسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا يمد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أو دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخل فيه (الآن ينحصر الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد

( قوله يفهمك حقيقته ) ولو بوجه ما

( قوله فظهر انه انما قال الخ ) لان كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقا ظاهري ارادته التعريف مطلقا فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته المتحقق المعمول عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم أيضا الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم ( قوله اعتقاد الشيء على ماهو به ) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حده ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

( قوله عن ضرورة أو دليل ) أي كائنا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وان كانت ناشئة عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل اتفاق ولذا يقبله فيما يصيب ويخطئ فاندفع مانع غير فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضروري والنظري غير حاصل لخروج التقليد وتكفؤوا الدفع بما تنجم الاسماع

( قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته ) فيه تأمل لان تفهم الحقيقة بكنها لا يحصل من المثال وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

( قوله فاندفع دخول التقليد ) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو انظر فإبال التقليد خلاهما قلت أجيب بن مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة أي نظار الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج أكثر العلوم الضرورية اذا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا وأيضا يخرج الاهليات الآن لا يقول المعتزلة بها أو يعلمونها كعدم قولهم يعلم الله تعالى والصواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظري لان



عليهم ) أي على أصحاب هذا التعريف ( خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقاً )  
 بخلاف المدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق  
 بالمستحيل فلا نقض به فإشار الى رده بقوله ( ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر )  
 لبدية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور  
 ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما ( ومناقض ) لكلامه أيضاً ( لان هذا )  
 أي انكاره تعلق العلم بالمستحيل ( حكم ) على المستحيل بأنه لا يعلم ( فيستدعي ) هذا الحكم

( قوله خروج العلم الخ ) يعني أن الظاهران المراد بالشيء ما هو المصطاح لانه المعنى الحقيقي  
 عندهم فيأزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل كالعلم بأن التقيضين يستحيل اجتماعهما وبأن شريك  
 الباري محال سواء أريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع أو النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل  
 أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه

( قوله فان كل عاقل الخ ) يعني انه يتعاقى به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن  
 الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا بنافي مطابقتها  
 للواقع فاقبل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين  
 واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك المتعاقى به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصوري  
 فسلم لكن لاجبة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصوري خارج عنه وايضاً يصير  
 قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصويره في  
 التعريف لانه ليس باعتقاد فتشأه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

( قوله ولا يتصور الخ ) ذكره اضطرادى للمبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بأنبات  
 تعلق نوعيه به والا فلا دخل له في النقض

الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم  
 في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بحريته المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما  
 المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يتخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو  
 فاسداً فلا محذور فتأمل

( قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل ) قال الاستاذ المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي  
 بالمستحيل كقوله اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك  
 المتعاقى به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن  
 لاجبة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخره  
 وايضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني

(العلم به) لا امتناع الحكم على ما ليس معلوماً أصلاً (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئاً لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ) بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك) أي كونه شيئاً لغة (الثاني للقاضي أبي بكر) البافلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفاً بأن الله علماً (اذلاً يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغة (وأيضاً فقيه دور) اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه إشارة إلى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوي سواء كان حقيقياً أو مجازياً بمعنى مجازي عند اهل الاصطلاح (قوله يسمى شيئاً لغة حقيقة أو مجازاً) وما سيأتي من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفاً الخ) حيث أثبت له تعالى علماً وعلمية وتعلقاً إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركاً بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكاً معنوياً فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فهم لا يعترفون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التي فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم (قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة للملاحظة أفراداً ، مفهومه ما يتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام

تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بأنه محال الا باعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جداً اذ الاعتقاد وأمثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فأى ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولوسام ان المراد بالعلم بالاستحليل العلم التصديقي وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لان النسبة عند المشككين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج

(قوله يسمى شيئاً لغة) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم لانه مذهب أهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي بأباه مقام التعريف (قوله وأيضاً فقيه دور الخ) قبل سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته ) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة ( و ) أيضا ( فعلى ماهو به ) قيد ( زائد ) لاحاجة اليه ( اذ المعرفة لا تكون الا كذلك ) لان أدراك الشيء لا على ماهو به جهالة لا معرفة ( الثالث للشيخ ) أبي الحسن الاشعري ( فقال تارة ) بالقياس الى المحل ( هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو ) هو الذي يوجب ( لمن قام به اسم العالم ) ومؤدى العبارتين واحد ( وفيه دور ظاهر ) لاخذ العالم في تعريف العلم ( و ) قال ( أخرى ) بالقياس الى متعلق العلم ( ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور ) لاخذ المعلوم في الحد ( و ) فيه ( ان الادراك مجاز عن العلم ) لان معناه الحقيقي هو اللحق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى

( قوله جهالة لا معرفة ) اذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف ويزام أن يكون أجهل الناس أعرفهم فما قيل انه كون اعتقاد الشيء لا على ماهو عايه جهالة غير مسلم ليس بشئ

( قوله باشتهاره في معنى العلم ) أي اشتهاره عند الملبين في العلم بالمعنى المتقابل للشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفي أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كأنه قال العلم بالشيء معرفته على ماهو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعبود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً وان لم يختص بدخل التقايد و لا اعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقايد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم ولكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الثمرايون من بعض وقد يقال في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصل انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتأمل

( قوله وأيضاً فعلى ماهو به قيد زائد الخ ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلا

( قوله لان المعنى المجازي هو العلم الخ ) أجاب الاستاذ المحقق بأن المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو أعم من الذي نحن بصدد تعريضه فاندفع تعريف الشيء بنفسه

المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم ( وفيه الزيادة المذكورة ) يعنى أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك ( الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل ) أى إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان أراد ماله دخل فيها ( فتدخل القدرة ) في الحد ( ويخرج ) عنه ( علمنا اذ لا مدخل له في ) صحة ( الاتقان على رأينا ) فان أفعالنا ليست بإيجادنا ( وقد أورد عليه ) بمقتضى تسليم ان فعل المبدأ

والتقليد والجزء المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف اشئ بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به فدفوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند أصحاب هذا التعريف

( قوله فان المعلوم الخ ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الادراك المتعلق بماهو من شأنه العلم أن يكون على ماهو به نعم لو أريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لانحج ذلك ( قوله ما يصح من قام الخ ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان في هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان علماً بالمعاسد والمصالح علماً يقينياً تفصيلياً ولذا استدلو باتقان العالم على علمه تعالى

( قوله اذ لا مدخل الخ ) يعنى أن الاتقان مضاء بالإيجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجد فيكون لعله بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا يتعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لا فعالنا يكون علمنا مما يصح به اتقان الفعل فمنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسبياً كان أو إيجادياً اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد

وردبانه مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سبباً القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول الى معنى أو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم مقصود الجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمتافئة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور

( قوله الرابع الخ ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعياً أيضاً في الاتقان بل بكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبل فينتقض التعريف بهما ( قوله فان أفعالنا ليست بإيجادنا ) أجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبياً كان أو إيجاداً فلا يخرج علمنا

بإيجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالمستحيل فان ما دامق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو أراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو أراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو اثباته) أي اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم ان يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضا الاثبات يطبق على الابدان وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو الثقة بانه) أي المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واتقانا هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد

(قوله تبين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لاعلى صيغة التفعّل فانه صيغة المعلوم فكانه قيل تميز المعلوم فكشفه على ماهو به

(قوله وأن التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من البينة وهو الفصل بين الشئين بعد الاتصال فكان الشيء قبل العلم به كان مشابهاً مثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها وأظهره

(قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الاثبات هو جعل الشيء ثابتا بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محالا لجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه أين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى والندفع ما قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن وانه لا يتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الاثبات ولذا قدمه على التفسير

(قوله وانه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعالم المطلق فيكون شاملا لعالمه تعالى فيوجب كونه تعالى واتقانا علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون الباري واتقانا علمه مما يمتنع اخلاقه عليه شرعا بأي لفظ عبر عنه فلا يصح اطلاق العالم لانه دليل العجز والضعف في شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعددي بالباء

(قوله مثبتا له وهو محال) قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي

(قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بان امتناع اخلاقه عليه تعالى شرعا

جائز مطابق لموجب ) اما ضرورة أدليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا  
( ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور ) لعدم اندراجہ في الاعتقاد ولا يخفى ورودہ  
أيضاً على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة ( مع انه علم يقال ) مثلاً في الاعراض  
( علمت معنى المثلث و ) في الجواهر علمت ( حقيقة الانسان ) أو أراد ان الاول من

( قوله لموجب ) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة أو دليل فقيد  
الجزم لاخراج الجمل المركب وتقليد الخطي ولموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان  
ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئاً منه بل اتفاق وقد مر

لكون أسماؤه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر  
بانه فيما يحتمل غيره ثبت الامتناع مطلقاً

( قوله لموجب ) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان أراد الاعم  
يدخل الاعتقاد الجائز المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثبت قطعاً لجواز  
زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في العام قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها  
المعتبرة في ماهية العلم لا الاحتراز

( قوله غير انه يخرج عنه التصور ) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت  
التخصيص بها أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك  
الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج عام الله تعالى أيضاً اذ لا يسمى  
اعتقاداً فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف للعام الحادث المنقسم الى  
الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا خير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعترض على تعريف  
القاضى بخروجه فيندفع بهما اعتراضه عنه أيضاً الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون  
القاضى ودونه خرب القناد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته  
كما أشار اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد فحينئذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العام المعروف  
بالحدث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقاد لان تصور العام من المبادئ التصورية فان مسألة  
إثبات العام لا واجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالتناسب ان يجعل العام المعروف  
المصدر بمباحث فن الكلام شاملاً للالهى اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعام بما ذكر في أوائل الكتب  
الكلامية فتأمل

( قوله لعدم اندراجہ في الاعتقاد ) اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد  
الشيء اقتناؤه واتخاذہ في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في  
التعريف الاول بخروج التصور مطلقاً وانما حكم به في هذا التعريف لان الجائز بل المطابق أيضاً لا يكون  
الا في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض بآباء مقام التعريف

المفاهيم الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكام) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان أوجزئياً موجوداً أو معدوماً (في العقل) أي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بمباراة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي مذكروه في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف وللشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً انه عالم في شيء من استعمالات

(قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة ما به يتميز الشيء في الخارج أو الذهن ليشمل العلم الحضورى أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهراً وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات أو بحصولها في المجردات كما في شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها ما يميزه في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفى العلم الحضورى وان العام بانفسنا وصفاتنا النفسانية أيضاً حصوله (قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا ان في معنى مع على ما وهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال له محل فالاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلية في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف في نفس المدرك بزيادة لمص نفسه فانه لا يختصها

(قوله تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لهضي لا يتعاضى فيه من لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المحمول بل تعيين المعلوم

(قوله أي عنده) لعل توجيهاً على القاعدة ان يجعل في معنى مع كقوله تعالى ادخلوا في أمم أي مع أمم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى أيضاً لانه ان الظهور والغناء أمران نسيان فسراده ان العبارة اثنائية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان

اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شئ منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ( ولا مشاحة ) أي لا مضايقة ولا منازعة ( في الاصطلاح ) بل لكل أحد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب ( السابع وهو المختار ) من تعريفاته لبراهته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني ( انه صفة ) أي أمر قائم بغيره ( توجب ) تلك الصفة ( لمحلها ) وهو موصوفها ( تميزا ) خرج به عن الحد ، اعداد الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدركتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركتها وتميزه عما سواها ( بين المعاني ) أي ما ليس من

( قوله أولى وأحب ) اذا لم يمكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا بد لهم من تعميم العلم ( قوله أي أمر الخ ) بيان للمعنى المراد فانها قد تطلق على ما يحمل على الشئ كما سيجيى واشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل ، الموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون فريضة على تقدير محالها وموصوفها

( قوله توجب الخ ) يعني أن الصفة ليست مميزة ولا توجب الخ يقال تميز تميزاً فعام أن ايجابها لامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة

( قوله أي تجعلها بحيث الخ ) يعني أن ايجابها للتمييز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور معادها فالمراد توجيها هذه الحثية فلا يخفى عليك أن بانه هذا يشعر بان التميز هنا بالمعنى المصدرى وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما يصرح به والتحقيق ما سيجيى من أن المراد به ما به التميز فالمعنى صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك ( قوله اعلمهم به ) أي باعتبار تلك التصديقات الجاهلية والا فلا لزوم بالنسبة الي من له تصديقات حقة أكثر اذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل



الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزاً في الامور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض) أى لايحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب أو السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها ممزاً للمتمعلق تمييزاً لايحتمل ذلك المتمعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي

(قوله ادراكات هذه الحواس) أى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التي أثبتنا البعض فهي داخلة في العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتمييز أمر خيالي الا أنه نطاقته للمحسوس صار موجبا للتمييز ألا يرى ان تخيل زيد موجب للتمييز عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً (قوله أى لايحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيها سبق أمران الصفة والتمييز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته في قولهم تمييز لايحتمل النقيض فتعين الثاني حينئذ الضمير في يحتمل لايجوز ارجاعه الى التمييز اذ انشئ لايحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف التبادر فيكون راجعاً الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهي المعاني

(قوله خرج الظن والشك والوهم) أى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاء وقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس يعلم فدخله من حيث ذاته في التصور الذي هو قسم العلم لاينافي ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

(قوله بلاخفاء) لكون الاحتمال فيها متحققاً في الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لاحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه ما لا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال في الحال أو المآل (قوله قائمة بمحل الخ) تصریح بما علم ضمناً من قوله صفة وتوجب تمييزاً للتصبيص على أنه صفة حقيقية ذات تعاقين

(قوله إيجاباً عادياً) هذا على تقدير كونه تعريفاً للعلم بالحادث واما على تقدير شموله للعلم بالحادث والقديم فالإيجاب أعم من الحقيقي والعادى

(قوله نقيض ذلك التمييز) فالتمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق المناهية المتصورة وفي التصديق النفي أو الإنابات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح في حواشى شرح مختصر الاصول

(قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما

أشار اليه فيما سبق

هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

( قوله اذ لا نقيض له ) أي لتمييزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب السورة والنفي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمناع بين التصورات فان مفهومي الانسان الخ يأباه فيحتاج الى العناية في مواضع عديدة فالأظهر أن يؤول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول ما يوجبهما وبمحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة .

( قوله والتصور أيضا اذ لا نقيض له ) أي لتمييزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز ثم التمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المنصورة وفي التصديقات الاثبات أو النفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا نقيض لها والاخرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح المضطرب دلزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييزا مترتباً على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لها وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا يخالف لما تقرر عندهم على ان لا تسلم ان لما صفة موجبة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا أحدها فالسواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فتعلق التمييز في التصور أعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله أصلاً ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر وأما التصديق فلا أنه اذا كان مطابقاً لما لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعاً لما ذكره المصنف في شرح الاصول من أن متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعتراض أيضاً على ما ذكره الشارح بأن كل تصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضاً فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض وأجيب بأن هذا في التصور بالكنه لا في التصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحسدها يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا يتأى وجوده مبني آخر له في التقدير وبما ذكرنا من أن التمييز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج العطف الحواريات ثم ان التصور لا نقيض له حيث نذكر نقول تفسيره للتعريف منطور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين التمييز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة

المتامان لذاتيهما ولا تمنع بين التصورات فان مفهومي الانسان والانسان مثلا لا يتامان الا اذا اعتبر ثبوتيهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتامان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق التقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

( قوله المتامان لذاتيهما ) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس

( قوله فان مفهومي الانسان ) اللائق أن يقال فان تصوري الانسان والانسان لا يتامان كما في حواشي الأبري إلا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتامان لافي الخارج ولا في الذهن لتحقيقهما فيهما

( قوله يحصل هناك قضيتان متنافيتان ) أي في الخارج وفي الذهن قوله صدقا وقع في أكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشي شرح مختصر الأصول صدقا وفي حواشي المطالع صدقا لا كذبا ولا تنافي بينهما لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر الانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوتيه قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط

( قوله الا بملاحظة الخ ) التامع بين المركبين التقيديين يتحقق على أنحاء ثلاثة باعتبار ثبوتيهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط أو صدقا وكذبا على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض الاعتبارات الثلاث في حواشي مختصر الأصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون ايها قات التميز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قريضة المجاز بقى ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان الشيء والاثبات متناقضان الثاني انه ان أريد بما به التميز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكنفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد نقيض التميز لا نقيض الصفة أو المتعاق وان اريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلاثة الصفة والتمييز وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

( قوله متنافيتان صدقا وكذبا ) ان أخذ الانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة

المدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فانا اذا رأينا من بعيد شجراً هو حجر مثلاً وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي مقصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكننا كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل

( قوله مجاز على التأويل ) أي التأويل في مفهوم النقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متباعدين أولاً أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشيء والاول أوجه والى الثاني ذهب الفاضل الأبهري

( قوله فعلى هذا ) أي اذا لم يكن للمفاهيم التصورية نقيض يكون جميع التصورات أي ما يوجب الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه ( قوله فانا اذا رأينا الخ ) ان كان ادراك الحواس داخل في العلم فهو مثال والافتظير

( قوله انما هو في حكم العقل ) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح وأما تفصيل الكلام في التعريف والايادات عليه والاجوبة عنها فذكر في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع اليه

سأله المحمول فتنا في القضيةتين كذباً ظاهراً وان أخذ بمعنى المدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع والا فتوجبنا المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنا في الصدق لكان اظهر كما في حواشي المضد فتأمل

( قوله فانا اذا رأينا من بعيد شجراً ) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية ممرأة للملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهراً الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف بحقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف انه لا يخفى أن المطابقة مثلاً هو الايجاب والسلب دون ما يوجبها ثم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه الالهي ألا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الامر فليتهم

المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال ( واورد ) على الحد المختار ( العلوم المادية ) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلاً بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً ( فانها تحتمل النقيض ) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلاً في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجاسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب

( قوله وهي العلوم المستندة ) أي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابعائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحسن ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر ان كثيراً من الامور الجائزة في انفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة .

( قوله يوجب ذلك الاحتمال ) لانه اذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان تتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التي يتألف منها الجبل يتمتع انصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بأنه لا يتقلب ذهباً محتملاً للنقيض فلذا قال الشارح قلنا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كاشاغل للكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً قيل المتصف بالحجرية في نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنواناً وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض في نفس الامر وهو ظاهر وأما الحكم فلظاهر أنه اراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فن اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عدده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً وبين أخذه مشتركاً في أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون الا على وجه الابدال غاية ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيزية يحتمل النقيض بان يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك

( قوله فانها تحتمل النقيض ) يعني ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى أو كصيب أي كمثل ذي صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض لبلائهم ما سبق في التعريف من أن المعبر عنهم احتمل المتعلق لنقيض التميز وكذا الكلام في قوله والابواب احتمال العاديات للنقيض الخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليتهم

منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان  
 المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهباً ( والجواب )  
 ان يقال ( احتمال العاديات للنقيض بمعنى ) انه ( لو فرض نقيضها ) واقعا بدلها ( لم يلزم منه ) أى  
 من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم  
 بشئ من طرفيه محالا لذاته ( غير احتمال ) متعلق ( التميز الواقع فيه ) أى في العلم العادي  
 ( للنقيض ) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد  
 ذاتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه  
 في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجمل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التميز  
 اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب ( وهذا ) الاحتمال الثانى المغاير  
 الاول ( هو المراد ) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذى ورد عليه النفي فيه ( وانه  
 ممنوع ) ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح  
 بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند  
 الحاكم العالم بتخالفها

( قوله وانه ممنوع ثبوته ) لان الشيء الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا في وقت استحتمل أن يكون  
 هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً والا امكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة أيضاً كونه حجرا اذا استحال  
 أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحتملة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح  
 في حواشى مختصر الاصول وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا  
 في نفس الامر البتة وان كان ممكناً في ذاته

( قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ ) يعنى ان هذا التجويز جار في جميع الممكنات ولا اختصاص له  
 بالامور العادية مع أن ما عام منها بالحس كاصول الجسم في حيزه لا يتحمل النقيض اتفاقا فلا فرق بين  
 أن يعام كون الجبل حجرا مشاهدة وبين أن يعام عادة في التجويز العقلي اللازم للامكان الذاتي وانى  
 ( قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفاً في  
 الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان  
 فلايس الحكم على الجبل بأحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن أن بعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف  
 الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع اننا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك  
 بينهما كالشاغل للمكان الغلاتي

( قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية ) قبل فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي وهو

في شئ منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت أوجزية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزاً في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) أى إدراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر مثلاً اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكناً له في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممنوعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو متناع بالغير وعلي هذا فالممكن المطابق يمكن تقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيله بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده الشارح في حواشى شرح مختصر الاسول

قوله الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً يحتمل ان يكون التجربه في الحال أو المآل بالذات الانقلاب نظراً الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية أو على اعدامه وإيجاد الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقيق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين إيجاب العادة حالاً وما لا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق بشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم يكون الكل أعظم من الجزء علم بدیهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية (قبل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علماً كادراكك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا أخذ جزئياً فعين وعلى وجه كلى فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى كما سيصرح به في مباحث العلم فان قات الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل فأت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة أمر خيالى فلا يكون عيناً وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات التسمي كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من أولى العلم في شئ منهما لكن هذا المؤيد يدل على أن الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تمييزاً لا يحتمل التقيض ( ومنهم من يزيد قيداً ) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي ( اذ يخرج ) بها عن الحد ( العلم بالجزئيات ) كالعلم بآلامنا ولذاتنا ( وهذا ) المختار انما هو حد للعالم ( عند من يقول العلم صفة ذات تعلق ) بالمعلوم ( ومن قال انه نفس التعلق ) الخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي ( حده بانه تميز معني عند النفس تميزاً لا يحتمل التقيض ) واعلم ان أحسن ( قوله مع الغنى عنها ) اذ لا يفيد اخراج شئ ليس من افراد المحدود يخل بالجمع لا أنه يخرج بعض افراد المحدود

( قوله فهو محمول الخ ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لأن الطرد المنع والعكس الجمع .  
( قوله ومن قال انه نفس التعلق الخ ) هذه العبارة تنادي بان التمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا تقيض له والانكشاف التصديقي أعني التني والانسبات كل واحد منهما تقيض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل التقيض أصلاً ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق وامله لاجل هذا لم يتعرض ههنا لبيان التمييز في التصور

( قوله تميز معني عند النفس ) هذا مبني على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعليم متعديان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الأصول من اتحاد الانجاب والوجوب بالذات فالتمييز اذا اعتبر نسبتته الى النفس كان تمييزاً فلا يرد أن التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بان المراد بالتمييز ما به التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع .

( قوله ان أحسن ما قيل الخ ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

( قوله مع الغنى عنها تخل بالطرد ) ليس معني الغنى ههنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدى مؤداها ويقوم مقامها والا فلتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والا قرب أن يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الطاهرة لان المعاني تقابل العمالية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلامنا ولذاتنا

( قوله اذ يخرج بها العلم بالجزئيات ) اجيب بان من قيد المعاني بالكتابة مالم الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير اليه فيما سبق فان مراد الجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها ( قوله بانه تميز معني عند النفس الخ ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو



ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة تجلّي بها المذكور لمن قامت هي به  
فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب  
والكلّي والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت  
به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب  
واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام  
وانشراح نحل به العقدة

### ﴿ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول انه ﴾ أى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أو بالمعنى المفسر

( قوله والتجلى هو الانكشاف التام ) اما لان صيغة التفعّل للمبالغة كالتكبير وإما لان المطلق ينصرف  
إلى الكامل

( قوله لمن قامت ) يخرج به النور فانه تجلّي به لغير من قامت به واختار كلمة من لخراج التجلى  
ألحاصل للحيوانات المعجم

( قوله ليتناول الظنيات ) أراد بالظن هنا ما يقابل اليقين كما سيجي في مبحث تعريف النظر فيشمل  
جميع التصديقات الغير اليقينية

( قوله أو بالمعنى المفسر ) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم  
ويوجب على تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن  
التمييز والاثبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح  
في أوائل البيان في حواشي المعلوم بل المراد ما به التميز أعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد

( قوله والتجلى هو الانكشاف التام ) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عنابة في  
التعريف وإذا غير جائز قلت لو سلم قلنا بادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب  
نعم يرد أن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أى شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حاوية موجودة في  
التقاييد والجهل المركب والجواب انه عبارة عملا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة  
في المثال لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال التقيض بوجه من الوجوه

( قوله ليتناول الظنيات ) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب  
وغيره مع تناول مطلق الادراك ايها لان شيئاً منها لا يطالب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجي في

بالحد المختار ( ان خلا عن الحكم ) أى إيقاع النسبة أو انتزاعها ( فتصور ) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه أصلاً كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور ( والا ) أي وان لم يخل عن الحكم ( فتصديق ) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس

( قوله ان خلا عن الحكم الخ ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهده الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولاً يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة القفازاني اختار الثاني وكلاهما صحيح والله أعلم باستمرار كلام عباده .

( قوله او انشائية ) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

( قوله أو نسبة خبرية ) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

( قوله والمتبادر من هذه العبارة ) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء أو الى أو مع في التاج يقال خلا به واليه ومعنى واحد ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بمن فمصدره الخلو المفسر بتمهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل أى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفي وجهاً في عدم التعرض لها

( قوله ان خلا عن الحكم ) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم إيجابه اياه

( قوله أو نسبة خبرية ) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان تكون بعينها استفهامية وأنت خبير بأنه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشآت وأما التي فيها فقد ادرج في قوله أو انشائية فلا محذور

( قوله كما اذا شككت الخ ) فيه انه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه هنا

في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكانت الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقراب ان يقال الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل بخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق

( قوله ولا المجموع الخ ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارنة للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك وادعاء انه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لا يسلم بعد تسليم متبادر المقارنة لعدم الخلو ( قوله كما يشهد به الخ ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وادعائها

( قوله فالصواب الخ ) أي الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضا او المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاضرة كذا فعل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخلا في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة ( قوله فالصواب الخ ) أي الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق أي تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجاز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية وغيرها فانها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتساح فبوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تصف قوله ( الى تصور ساذج الخ ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضا بكسب

( قوله ولا المجموع المركب الخ ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من المقارنة الخروج فالحكم لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه ( قوله اذا جعل الحكم ادراكا ) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الحد الاختيار لا يتأني هذا القول كما لا يتأني على القول بفعليته

( قوله كما توهمه العبارات الخ ) قال الشارح في حواشي المطالع لاعبرة بايهام تلك العبارات فان أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازاً وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقرب لما ذكره نعم لو استدلل على فعلية الحكم بان أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر ( قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء

كما ورد في بعض الكتب المعتمدة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركيبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أودرا كما

مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب والى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والنفي وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه قوله ( كما وقع الخ ) وفي بعض النسخ كما ورد أى تقسما مماثلا لما ورد في الكتب المعتمدة كالشفاء والنجاة وان أوله المحقق الرازي بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فبطل الحصر

( قوله فلا وجه له الخ ) أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه

( قوله كما ورد في بعض الكتب المعتمدة ) قيل عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتمدة هو أبو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لافعل فما ذكره صلح لا عن تراضى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان أراد ببعض الكتب المعتمدة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان أراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا فراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم إما تصور ساذج أو تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلي هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر

( قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادراكا ) قال رحمه الله أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة

(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متميزان بالذات) أى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعاً فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعاً آخر من العلم ممتازاً عن الاول بحقيقته وجداناً (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) فى التصديق (وعدمه) فى التصور (والمقصود الثانى العلم بالحادث) فيده بالجدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضى) أبو بكر فى تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لا يخفى أن تمثيلهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايزه العارض والمعروض لانتمايز القسمين فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه (قوله ولا يوصف) أى عند المتكلمين ولذا أخذوا فى تعريفهما المخلوق وأما عند المنطقيين فداخل فى الضرورى لعدم توقفه على نظره ولذا جعله المحقق الدواني المقسم شاملاً لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع فى ورطة الحيرة فقال الضرورى معتبر فى مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاسلاً بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفاً بالجنس لعلم الممكن أما لو كان مخالفاً بالنوع فلا

(قوله الى ضرورى) قال الآمدى الضرورى يطلق على ما أكره عليه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالأكل فى الخمسة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والتارك لحرمة المرتعش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الأخير فهو الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله .

لا اعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

(قوله متميزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز ليس الا بالعوارض وأما الوجدان فربما لم يمنع به الخصم

(قوله نوعاً آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية أو بالعوارض كإسبائى مثله فى مباحث العلم والوجدان فى مثله ليس ينفع للجاحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضرورى بالعلم بالحادث محل نظرقات التقابل بين الضرورى والنظري تقابل العدم والملكية والاستعداد المعبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ماسبائى تحقيقة وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لا يخلو

(الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعالم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه بماورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) أى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فالك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى ان الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة اليراد ابطال جامعية التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الاضداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا أو الانفكاك بعد الحصول وان قوله وانه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعيته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهو تكثير لمواد النقص وليس ايرادا آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير مغلل لانه يوهم انه عطف على اورد وان اللائق بتقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقا ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى ابطال ارادة الانفكاك مطلقا الا أن يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو فقدان بعد الحصول فابطال ارادته أهم

(قوله وانه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه علم لا نجد سبيلا الى الانفكاك عنه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه فى وقت فقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازما الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى لازما لايجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائما ولا بعد حصوله لان منشأ الاعتراض ليس أخذ الزوم فى التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا أنه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائما ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من أن اللائق بتقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل فى وقت حصول العلم الضرورى

عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما  
(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قبل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل

الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا يتنافى مراده اذ ليس شيء منهما انفكا كما مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور يتنافى اللازم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللازم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله ( فان قيل فكذا النظري بعدم حصوله ) أى هو أيضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعدم حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول ( قلنا لا يلزم من عدم القدرة ) على الانفكاك عن النظري ( بعدم حصوله عدم القدرة ) على الانفكاك عنه ( مطلقا ) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

( قوله فان قلت الخ ) يعنى النقص المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجحد الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الابرار بالنظر الى قوله لا يجحد الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن تقرير الابرار بالنظر الى قيد اللازم المذكور في التعريف فان اللازم يتنافى جواز الزوال وانه قد يفقد لفقدان المقتضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فلما راد باللازم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الابرار واحدا فتدبر

( قوله ثم قيده الخ ) بأن يكون قوله لا يجحد الخ صفة لازوما فيكون المفعول المطلق للنوع كافى ضربت ضربا شديداً

( قوله فيكون آخر كلامه الخ ) بان يكون قوله لا يجحد جملة لا يحصل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللازم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحي ( قوله والفاء في قوله فكذا الخ ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على أن ما قبله أعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفى القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعدم الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجوز صدق تعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر

( قوله قلت لعله أراد باللازم اثبوت مطلقا ) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله وأما ارادة الثبوت المطلق من اللازم فمن قبيل المجاز الحفى قريبته والاولى ان يجنب في التعريف عن مثله

انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ( ونقول )  
نحن في تلخيص تعريف القاضى ( هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ) فاذا لم يكن

( قوله ونقول نحن الخ ) لم يظهر لى وجه زيادة نحن فى التاج التلخيص هويدا كردن فقيه اشارة  
الى أن التعريفين متحدان مفهوما لافرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم لم يحمله على أنه  
تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين فى الصدق لا يقتضى كون أحدهما اخص  
الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعالم

( قوله هو ما لا يكون تحصيله الخ ) أي العلم بالحادث الذي لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير  
المتناهية كالاعداد والاشكال

( قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل  
مقدورا يكون تركه الذى هو التحصيل مقدورا فاندفع ما توهم من منع الملازمة بأن العلم بالحسيات غير  
مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذى هو مقدور  
الانفكاك لانا لا نسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل  
( قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ ) الا أن قيد الحصول مراد ههنا بقريئة جعل الضروري

من أقسام العلم بالحادث

( قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا ) منع الملازمة بجواز توقف  
حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كلاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان  
تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره  
الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه محدود بما ذكره فى القصد  
السابع من النوع الرابع من الكيفيات الفسائية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث  
يعجز عن الثقاب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون فى مكانه باجماع منا ومن المعزلة  
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره الا ان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد  
يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينفى مع انتفاء المقدور فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم  
بمجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد الى تحصيل على ما سباني ان  
شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك فى الصورة المذكورة  
لا يكون مقدورا أصلا وأنت خير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط  
القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل  
حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب  
كما ان العلم النظري مقدور لما لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب  
والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته



تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سندكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ( والبدهي وقد اعترف بأنه غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم

( قوله لا تحصل بمجرد الاحساس ) والا لما عرض الفلظ

( قوله بل تتوقف الخ ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لا تتعلق الا بالمعلوم وتلك الامور غير معلومة فقوله لانعلم ماهي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما فهم ثم اعترض بأنه اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة .

( قوله فانها تحصل الخ ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

( قوله وكالعلم بالامور التي الخ ) أي العلم البدهي واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لا معنى لكون العلم مقدورا الا لاكون شبيه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

( قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيأتي من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل ( قوله بخلاف النظريات الخ ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلة في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما تتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

ما يثبت مجرد العقل) أي يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقذور تحصيله بالقدرة الحادثة (وإما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضروري) لانه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه وذلك بأن لا يكون له سبب يدور معه وهو البدهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد زل فيه أقدام (قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لإخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه

ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وان توقف عليها أيضاً في الجملة قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كالإدراك الضرورية مثلاً على ان عدم العلم بتلك الأشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات إنما يحصل بمجرد قدرة الخلق وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقذور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبدهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه بنا في ما سيأتي من ان النظري والكسبي متساويان صدقاً اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سندكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لان البدهي على ما عرفه به ما يثبت العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً والضروري غير مقدور فيبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو تعلقاتها اما على الاول فلائها بطريق الإيجاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى وأما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقاتها بكل ما يجوز تعلقاتها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يرتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدي فلا يبطل طرد

الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل الامم (ولم تقل ما بوجبه) النظر الصحيح كما  
 قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق المادة عندنا  
 (و) لم تقل أيضاً (ما يحصل عقبيه) إذ يدخل في الحد (حينئذ) (بعض الضروريات) اعني ما يحصل  
 من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والنم ونحو  
 ذلك (فن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواء فان  
 الالام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي  
 بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى ان طريقه مقدور (فهو) أي النظري  
 (عنده الكسبي وتعريفها منلا زمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل  
 ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

(قوله مع أنه لا يحصل الامم) متعلق بـ (يفتك أي مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله  
 بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب للنظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشئ  
 سواء كان العلم بالشئ حاصلًا بالنظر أو بدونه ولا يخفى أن تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال إنما يكون  
 اذا كان كذلك فلا يرد أن دلالة التضمن على القيد خفية

(قوله غير مقدورين) لكونهم ما فعل الغير

(قوله لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدورا للكل أو  
 لاكثر والنصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ما قيل  
 ان الاحتياج المذكور يقتضي صعوبة الحصول لاعتذاره ليخرج عن المقدورية

(قوله ولا معنى لكون العلم الخ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم  
 الحاصل عقيب النظر فان الاول لا يفتك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه  
 نظرياً كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص

(قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ما ذكره يقتضي صعوبة  
 الحصول لاعتذاره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ معنى في الحيوان به يمكن أن يصدر عنه  
 أفعال شاقة بل النوجه التام المتتابع للإلهام استتباعاً عادياً كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء  
 الهند بطريق مقدور أيضاً وسيأتي تمة لهذا الكلام

(قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشرنا اليه من أن التوقف على  
 الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الحسابات

يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله أخص) بحسب المفهوم (من انكسبي لكنه) أى النظرى (يلزمه) أى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين المقصد الثالث \* ان كلا من التصور والتصديق بعينه ضرورى بالوجدان ( فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه ( واذلولاه ) أى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم لدورا والتسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظرى مستندا الى

( قوله فان كل عاقل الخ ) أشار بذكر كل الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكه فانه لا يكون حجة على غير الا بعد اثبات الاشتراك ( قوله واذلولاه الخ ) استدلال على تقدير النزاع عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ما ذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا أو التصورات ضرورية

( قوله ضرورى بالوجدان ) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يحدد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تعد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما أنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة وأخرى يرد بأنه ليس بحجة على الغير وكان السر في ذلك أن الاحكام متفاوتة بجلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع في محل النزاع وأخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

( قوله واذلولاه الخ ) هذا استدلال على المدعى بعد النزاع عن دعوى الضرورة الوجدانية أو ينييه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض منه الزام الخصم أيضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليتيمية نظرية وتكتسب من الغليات البديهية اذ لا شك أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليتيمى الحاصل بالتواتر قلت النطوفى الظان لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق يتناسب المبادئ للمطابق مما لا بد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد الخالفين بالنظر الى التصديق بالنسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى ما لا يتناهى ( وهما يمنعان الاكتساب ) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فإيتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لا يكون شئ من التصور والتصديق حاصلنا وهو باطل قطعا ( لا يقال ) اذا فرض أن الكل نظري ( فهذا ) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مازمين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادرا كانت حاصلنا ( أيضا نظري ) على ذلك التقدير وحينئذ ( يمتنع أثباته ) لان أثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور ( ولانا نقول ) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات ( نظري ) وغير معلوم ( على ذلك

### ( عبد الحكيم )

( قوله فاما أن يدور الخ ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان جاوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم في الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبتة له

( قوله لانهما باطلان الخ ) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفي أن يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم أن لا يكون شئ منهما حاصلنا فالأوفق للتمسك أن يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول ما لانهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهم بالبراهين

( قوله فهذا الذى ذكرته ) أى التصورات والتصديقات المتعبرة فى هذا القياس الاستثنائى

( قوله والحاصل الخ ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لانه منع

( قوله لانا نقول الخ ) منع لقوله وحينئذ يمتنع أثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لافى نفس الامر ولا نسلم أن يكون أثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ المحتاج فى حصوله الى نظري ما هو غير معلوم فى نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا التقدير يندفع النقض الا أنه قصد المستدل اثبات مطلوبه أعنى ابطال نظرية الكل فقال فيسطل ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة فى نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير (لا في نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجحدوها مطلقا) أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر أيضاً فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منزع المعلومات اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معارفات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق الخ) يعني اذا اردو السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفصلي عنه بالمنع المذكور وأما اذا أورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل الا السكوت

(قوله بان تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد

(قوله معلومة عليه) أي على ذلك التقدير

(قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه

كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير

(قوله اذ حينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف

(قوله فلا كلام) في أنه يجوز التمسك بها

(قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة في نفس الامر متجامعة

(قوله بان لنا معلومات الخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي

استدلنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلا وجه لحل كلام المص على هذا القيل قلت مدار اني

معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فانه اعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية

هذه القضايا المذكورة في الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبياً لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا وامامنا يجهد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية أيضاً فان كل عاقل يجهد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العلم حادث الى نظر وكسب (المقصد الرابع) في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي (أى تلك المذاهب بتأويل الطرائق) (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فاقبل لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقديم صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانية) يعنى أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيه على ان هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيحى في المقصد الذى يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليصح تذكير أربع فانه ينظر في تذكير العدد وتأنيته الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي أن ضرورة البديهي بادراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورة وجود النظرى بتحقيق وجود النظر الذى هو أنسب بادراك العقل أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادئ النظر على أن في العبارة الاولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر بالثاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال في شرح اللبواعلم ان اعتبار حقوق الثاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت الثاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أو لم يكن

أصحابنا ( وهو قول الامام الرازي ) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا ( وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه ) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم ( على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية ) بلا مخالفة معنوية لاننا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكننا نعني بالكسبي المقدور لنا متعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عيب النظر عادة لامتأثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً فانه إن بقي احتمال عدم اللازم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً وإذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري ( وفرقة تمنع ذلك ) أي توقفه على النظر ( وهؤلاء ان أرادوا ) بعدم توقفه ( أنه ) أي العلم ( لا يتوقف على النظر وجوباً ) اذ ليس بينهما ارتباط

( قوله أي توقف بعض الخ ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضروري قسماً منه

( قوله قال الامام الرازي الخ ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضروري ابتداءً وإلى ما لازم منه لزوماً ضرورياً وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمي كل اليقينيات ضرورياً يدل على اطلاق الضرورية عليهما بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعدم قوله وبه قاله ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضروري معنى القطعي لاما يقابل النظري فان الاشارة الى ما ليس في الشرح أثر منه لانه له ( قوله دون البديهي ) والالم يصح قسميه الى القسمين

( قوله أي توقف بعض من الكل الخ ) يريد ان ضمير توقفه ليس يرجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

( قوله قال الامام الرازي الخ ) يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعدم قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطراري لاما يقابل النظري



عقلى يوجب ذلك ( بل ) يتوقف عليه ( عادة أو ) أرادوا به ( ان العلم ) الحاضل بعد النظر ( غير واقع به ) أى بالنظر ( أو ) غير واقع ( بقدرتنا ) على وجه التأثير ( بل بخلق الله تعالى )  
 فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة ( فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة ) واحترز  
 بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاهل سبيل  
 التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم  
 وجوبا من غير أن يكون النظر علة أو مولدا ( وان أرادوا ) بعدم توقفه عليه ( أنه لا يتوقف  
 عليه أصلا ) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة ( فهو مكابرة ) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن  
 علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها ( المذهب الثانى ) في هذه المسئلة ( ان  
 التصور لا يكتسب ) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر  
 بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب ( وبه قال الامام الرازى ) واختاره  
 فى كتبه ( لوجهين أحدهما أن المطلوب ) التصورى ( اما مشعور به ) مطلقا ( فلا يطلب )

( قوله أو أرادوا الخ ) الفرق بين الوجوه الثلاثة انه على الاول نفي للتوقف الوجوبى مطلقاً سواء  
 كان سبباً أولاً وعلى الثانى نفي للتوقف السببى وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير لاستلزام  
 التأثير التوقف

( قوله بذلك ) أى بقوله أهل الحق

( قوله بخلاف التصديق الخ ) لان ما يتعلق به التصديق أعنى النسبة أمر واحد معلوم تصور أعجول  
 تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر

( قوله ان المطلوب التصورى ) ماخصه انه لو كان المطلوب التصورى مكتسباً لما امتنع طلبه والثالثى  
 باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالى فلأن المطلوب التصورى اما مشعور به أو غير مشعور به

( قوله أو أرادوا الخ ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى  
 جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجمع ظاهراً توقفه عقلا  
 على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافى الحكم بان كلا منهما مذهب أهل الحق  
 لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فتأمل

( قوله بل كل ما يحصل منه الخ ) قيل لم لا يجوز أن يحصل شئ منه بطريق ان يترتب أشياء يري  
 انه هل يؤدى الى شئ أم لا فيتفق ان يؤدى الى تصور مخصوص نعم يمكن الالتزام لمن يقول بالطلب

( قوله ان المطلوب التصورى اما مشعور به الخ ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع  
 جريان الدليل فيه أوجب بان ما يتعلق به التصديق كالتقصية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشعوراً به أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المفعول عنه) بالكلية وهو المسمى بالجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع مجاوز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المفعول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعدم استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال (لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن) الوجه

وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه وبما حررتنا يندفع ما قيل لم لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا فيفتق أن يؤدي إلى تصور مخصوص (قوله بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابله بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما قرر من أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا بشيء مما يصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق التوجه إليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً إذ لا علم قبل التصور وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعييناً لما عطف عليه قوله ولا بشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره أنه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس المنافي لها إلا تصور ولو بوجه والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه فيتم التقريب

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم

(المجهول) فرضاً (هو الذات) والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم  
بعض الاعتبار الثابتة له) العصادقة عليه سواء كان ذاتياً له أو عرضياً له (كما يعلم الروح)  
مثلاً (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور  
المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) (بمعناها) لتصور بكنهها أو بوجه أتم إما  
ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التمثيل اهتماماً بشأن ما هو الأهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد بجهولية الذات  
لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل  
لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله  
باعتبار حصول أمر عارض له إذ الشيء إذا كان حاضراً لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره فليس  
المطلوب الاثبات ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فآله التصديق

(قوله ومنهم من أثبت الخ) اعلم أنهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا  
تحقيق له أنه لا تغاير بينهما أصلاً وقال المتأخرون بالتغاير بالذات إذ في الأول الحاصل في الذهن نفس  
الوجه وهو آلة للملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو  
المعلوم بالذات من غير التفات إلى الشيء ذي الوجه وقال المتقدمون أنتفاير بينهما بالاعتبار إذ لاشك في  
أنه لا يمكن أن يشاهد بالضحك أمر سواء إلا أنه إذا اعتبر صدقه على أمر واتخاذ معه كما في موضوع  
القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع  
القضية الطبيعية إذا علمت هذا فاعلم أن عود الامام إما مبنى على عدم التغاير مطلقاً وتقريره أن الشيء  
المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا  
يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى على رأي المتقدمين وتقريره أن المطلوب إذا كان مشعوراً به  
بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء

أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبية على أن بجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى  
لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنبه عليه  
بحث ظاهر إذ اكتساب بعض العوارض لشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث أنه آلة للملاحظة  
ومرآة يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض أنقص من التصور  
بالكنية لا ينافي كون الأول مطلوباً قد يتعلق به الغرض دون الثاني والأولي أن تعيين جهة المجهولية  
للذات لكونها أغاب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الأشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة  
المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات كما سيأتي منه على أن فيه تنبيهاً  
على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزاوة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً إلا أن يراد به الحمل (ولاحاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) أي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان إثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا أردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم

واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً والمجهول مجهول مطلقاً لا يمكن طلب شئ منهما فان أجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقاً لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشئ والمجهول مجهولاً من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب فقد اعصل اذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم وان أجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذى هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشئ ومرآة لاكتشافه كذلك يطلب ذلك الشئ بان يصير امر آخر آلة لملاحظته ومرآة له وتفصيله ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً والشئ مغفولاً عنه بالكليّة وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بأن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لدى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتمعا في شئ واحد اذ لا بد من التغاير بين الطرفين والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مرادهما اجتماعاً في شئ واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لا بد من حل كلامه على ذلك اذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال في الوجهين انتفاء الاجمال في الشئ ذى الوجهين وحينئذ لا يتم الالتزام اذ ليس في الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شئ منهما

(قوله مستبعد جداً) اذ القيام بمعنى العروض والحصول به تمتنع في الجزء وأما بمعنى الاختصاص الناعت أو النبعة في التحيز فلائنه لا تتصور النعتية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزءاً الخ) في كونه جزءاً كفاية في ان القيام ههنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءاً

أى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ماضدق عليه معلوما لنا ليصح به توجيهنا اليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء فى أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجهه من وجوهه فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذى به أمكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الامر الثالث الزاماً للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجهه ومجهول من وجهه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعما فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يغير العلم التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشئ المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصورى ليس أحد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومه ببعض عوارضها فكتفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقسماً

( قوله كانت قياساً مقسماً ) أى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ما ثبت به بطالان التالى قياس مقسم والشبهة فى نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور ( قوله ولا خفاء فى أنه ليس هناك أمر ثالث ) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كلما شئ بالنسبة الى الانسان كننا نعلمه قبل ان يصير آلة لملاحظة أمر ما هو الانسان فإذا تصورنا الانسان بالماشى فيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة فى هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى ملحوظتنا ولا فساد فى كون الشئ الواحد ملحوظاً بمجهتين والواقع ليس الا هذا فليتنا مل ( قوله قياساً مقسماً ) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من منفصلة وحليات بعدد

من منفصلة ذات جزئين وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري امامشعور به واماغير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحليتان معالكن قولنا ( كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوى امكس نقيض كل ) منهما ( ينافي الآخر ) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينا فيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينا فيه أيضا واذا مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لا بد ان يكون معلوما وعجولا ولاشئ من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً

( قوله وهذا العكس النح ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى اعتبار العكس المستوي وليس بشئ لان المستدل لا يعترف بالناقاة بينهما فانه يقول ان كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بان ضم عكس نقيض إحداهما الى عين الاخرى لينتج المحال هكذا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه ( قوله اخص من نقيض الثاني ) لان نقيضه سالبة جزئية أعنى ليس كل ما هو غير مشعور به يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقضى وجود الموضوع

أجزاء الانفصال والتأليفات بين الحليات وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان الحليات منقسمة على أجزاء الانفصال

( قوله اذ العكس المستوى لعكس نقيض النح ) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوى وكأنه أراد أن يثبت التنافي تصریح احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحليتين معا وجه آخر غير ما ذكره المصنف وهو أن عكس نقيض كل واحدة منهما ينظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا ( قوله وهذا اخص من نقيض الثاني ) لان نقيض الثاني سالبة لاحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا ( فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة ) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان ( و ) اجيب ( بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ) أى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس العملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا انعكس بالمستوى الى قولنا بعض مالم ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي العملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها ألا ترى أن مالم ليس تصورا

( قوله الى موجبة كلية ) معدولة وأما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبتته شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين فى حكم السالبة البسيطة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع حينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى لا ينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام وان دفع ما قيل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس النقيض أولا وهذا القدر كاف فى امتناع اجتماع المتقدمين على الصدق لانه ان اراد انه بمعنى العدول لازم له تغير مسلم لان الشئ اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما مما يمتنع طلبه فليس لما لا يمتنع طلبه فرد حتى يصدق الايجاب العدولى وان اراد بمعنى السلب فسلم لكن لا يفيد لما عرفت

( قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ ) وعندى جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة فى القياس قولنا كل مشعور به مطلقا أى من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالا يمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض مالم ليس مشعورا به مطلقا لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديق

( قوله مما لم يقم عليه برهان ) أى على زعمهم والا فقد أبدى الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التى أوردها الكتاتبي وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لانعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم فى بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس ألبا بالمعنى العرفي فى بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل مالم ليس بحيوان ليس بانسان اطلاق عليه انعكس فى الاصطلاح أم لا بل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح فى بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفى فى اثبات المطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثانى واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

مشعوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً وان يكون تصوراً غير مشعور به ونس على ذلك حال الحلية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض مائيس تصوراً غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع الحلية الاولى فلا منافاة بينهما في الوجه الثاني (من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) أى المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه (والاقسام) بأسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعارف الموصل متقدمة على معرفة المعارف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبالمعنى) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد أبطل والخارج) أى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهذان المحذوران

(قوله أى المفهوم التصوري) أي مامن شأنه ان يتصور وفائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقي فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت

(قوله فاما بنفسها) أى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام

(قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج وما سيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف بالخارج لا يستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له فالمستتر فيه

(قوله أى المفهوم التصوي) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء مابه الشيء هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أنه لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم مامن شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل

(قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزؤه وحل الجزء على مائيس بخارج لا بلائم جعله قسماً للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف بالنفس فتأمل

(قوله أى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج



انما يلزم ان كان ذلك البعض معرفاً لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءاً منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفاً لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء ( واما الثالث فلان الخارج لا يعرف ) الماهية ( الا اذا كان شاملاً لافرادها دون شيء مما عداها ) ليكون مميزاً لها عن جميع ماسواها ( والعلم بذلك ) الاختصاص الشمولي ( يتوقف على تصورهما وأنه دور ) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورهما ( وتصور ماعداها مفصلاً وأنه محال ) لاستحالة احاطة

راجع الى البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لا يجب ابراز الضمير فيما لا يرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح ولعل وجهه انه لا يجوز اشتغال أحد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتي فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج هنا

( قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها ) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهية أو بشيء آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعروف معرفاً لها

( قوله لان كل جزء النح ) والالزم التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتياً

( قوله شاملاً لافرادها ) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجعاً لاعتباره للتعريف دون ماعداها

( قوله مفصلاً ) اذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ماعداها فلم يقصد التمييز التام

( قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها ) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة أو بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن مافرضناه معرفاً سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً الى تصورهما فلا يكون معرفاً اذ لا معنى للمعرف الا الموصول

( قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج ) فان قلت الجزء المعروف وان كان غير المعروف وخارجاً عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعروف مركباً من المعروف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه بقي الاحتمال المذكور خارجاً عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعروف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشي من اجزائه فهو الجواب الحق على ما سبأني من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض

( قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا

اذا علم شموله لافرادها دون شيء مما عداها لم يرد هذا

الذهن بمالا يتناهي تفصيلا ( وأجاب عنه بعض المتأخرين ) يعني صاحب نقد المحصل ( بان جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد ) من أجزائها ( مقدم ) عليها بالذات ( فكذا الكل ) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لا متنازع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها ( قلنا ) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة ( الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء خاما معها ) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها ( فلا تكون ) جميع الاجزاء ( جميعا ) هذا خلف ( أو دونها ) أي أو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها ( فلا تكون اجزاء ) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها والاظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعاً أو خارجا عنها فلا يكون أجزاء ( و ) قلنا في دفعه بطريق المناقضة ( لا يلزم من تقدم كل ) من الاجزاء على الماهية ( تقدم الكل عليها ) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسمعه هذه الدار التي لا تسمع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

( قوله قلنا الخ ) الاعتراضات الثلاثة مبينة على حمل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبه الامام وهي قوله جميع اجزاء الشيء نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع اجزائها لكن لاختفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحيث يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة وأما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل ما ذكره صاحب النقد على انتقض على ما فهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأيه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال

( قوله بطريق المعارضة ) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تسمع الا ان يقال لما لم يستدل أولا على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لامعارضة للمعارضة

( قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعاً وسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضاً باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله ( والا ) أى وان لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه ( تقدم الكل ) أى كل الاجزاء ( على نفسه ) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان أراد هذا المحيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورة معا فدفع جوابه ما قدمناه ( وان أراد ) به ( الاجزاء المادية ) فقط ( لم يكن ) ما أرادته أعنى الاجزاء المادية وحدها ( جميعا ) حقيقة بل بمضا داخلا فى القسم الثانى ( ولا كافية فى معرفة كنه الماهية ) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه ( وقال غيره ) وهو القاضى الارموي ( بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ) وعمله على ماخلصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنها متبايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فذلك قال ( والحق ان الاجزاء اذا استحضرنا فى الذهن ( مرتبة ) مقيدا بعضها ببعض ( حتى حصلت ) صورها فيه مجتمعة ( فهمى ) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة ( الماهية ) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية ولكنه بل ( قوله يعنى ان تلك الصور الخ ) لما كان الاستفادة من ظاهر المتن عدم التباير بالذات بين الاجزاء والماهية والاستفادة مما ذكره القاضى التباير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى ( قوله فان أراد هذا المحيب الخ ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأى الطوسى ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن الحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه ( قوله والكلام فيه ) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام ( قوله يعنى ان تلك الصور المجتمعة الخ ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدر فى كون مجموع

عنها كما ستعرفه ( لان ثمة مجموعاً ) من التصورات ( يوجب ) ذلك المجموع ( حصول شئ آخر ) في الذهن ( هو الماهية ) أى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالآخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً وهذا هو تصور الماهية ولكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاقتدار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها ( فالمعرف ) للماهية ( مجموع أمور كل واحد منها متقدم ) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن ما قيل \* حدثت تصورات مجموع تصورات محدود ( وهذا ) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن ( كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية ) في الخارج ( فانها متقوسة بجميع الاجزاء بمعنى أنه ما من جزء ) من الاجزاء الخارجية ( الا وله مدخل في التقويم والكل ) أي جميع الاجزاء مجتمعا ( هو الماهية ) بعينها ( لا انها تترتب عليه ) أي على جميع الاجزاء فكما أن

ما هو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهي الماهية على حذف المضاف أى تصورها

( قوله بل عينها ) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية ما في الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن  
( قوله كما ستعرفه ) أى في بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاقتدار فن حيث القيام بالذهن يسمى علماً ومع قطع النظر عنه يسمى معلوماً

الاجزاء أمراً بوجوب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء أمراً بوجوب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدر في ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله أى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلى ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبهاً على اتحاد العلم والمعلوم

( قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله أمر خارج عنها لازم لها ) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لها تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير أثر للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً بل أشار بقوله والحق الى إشعاره بما ليس حقاً ( وستراه ) أي الامام الرازي ( يطرد هذه المغلطة ) الثانية ( في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

( قوله هذه المغلطة الثانية الخ ) فيه بحث اما أولاً فلان ايراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له حينئذ وأما ثانياً فلان مانعته الشارح في الوجود مما لا مناس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ما ذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير ما وما ثالثاً فلانه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وستراه الخ وما توهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشيء لانه لا دخل لطرد الامام في كونه نقضاً ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتغيير لا تبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما أورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفي فيه عن الجواب اجمالاً وبيان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود الذي هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق

ماسيدكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

( قوله وستراه الخ ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لمسا تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بمحسب فيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد ذاته أخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويح النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحمل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريف أو خارجاً فتأمل

بتغيير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلان كانت اجزاؤه وجودات ساوي الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض مالم يس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغالطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (أو نختار أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بأن يكون تصوره ضروريا

(قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) أي ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلا فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع (قوله ساوي الجزء كله في تمام الماهية) أي الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرفية

(قوله وان كانت غير وجودات) أي لم يصدق عليها صدق الذاتي (قوله أمر زائد) أي عارض كيدل عليه قوله معروضاته (قوله لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خالف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالة على نفي التركيب لا ينافي ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الاعيان اذ لاسترة في عدم كون الوجود مركباً في الاعيان

(قوله اشعاراً الخ) فيه بحث اما اولاً فلان الاشعار المذكور حي غاية الخفاء واما ثانياً فلانه حيث لا يكون ترك التقييد بالخارجي مشعراً بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثاً فما فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب

(قوله أو نختار انه الخ) لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جاوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفتي عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فاذا ذكر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً لا يقال لابد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امان نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لاننا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها الا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بمخالفته الى تعريفه به قلت ويمود اليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لا يقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء  
(قوله ان الجزء الصوري الخ) يعنى ان الجزء الصوري في المركبات كالسير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصوري ما به الشيء بالفعل وليس علة لحصول شيء من اجزاء المركب اما للجزء المادي فلتقدمه على الصوري واما للصوري فلا متناع عليه الشيء لنفسه واذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه فليجز مثل ذلك في المركب الذهني فان الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كالانضمام الصوري مع المادي خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ما ذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد أن يعرف شيئاً من أجزائها  
(قوله لغيره) باللام الجارة لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذي هو خارج فضمير هو راجع الى البعض الذي رجع اليه الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم علماً ماوهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه الى الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال  
(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويمود اليه ايضاً

(قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ) قبله أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فقيه ان حديث العلية حينئذ لا يكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق  
(قوله عاد الاشكال بمخالفته) مخالفته الشيء أعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بمخالفته أى

(أنه) أى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه إياها (الاختصاص) فإن الخارج إذا كان لازماً لها مختصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ما يصلح أن يكون معرفاً لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فإنه ليس شرطاً فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والملافة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصور ما الحاصل بتعريف الخارج إياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) أى بجملاً (لا) على تصور ما عداها (مفصلاً وانه) أى تصور ما عداها باعتبار شامل (ممكناً كاختصاص) أى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالاً باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارجة

الجواب برمته فإنه مأجوب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما فهم لانه يستلزم استدراك قوله بحذفه ورمته

(قوله اذا كان لازماً لها) أى شاملاً لجميع أفرادها فعنى اللزوم للماهية ثبوته لها فى ضمن جميع الافراد بان لا يوجد فرد من أفرادها بدونه فآله الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت تامة

(قوله بحيث ينتقل الخ) وكان غافلاً عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام . (قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب فى التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

بأسرها والواحد حذف وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه

(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصاً فينقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت الجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص فى المعرف لاني كل وجه فنأمل



ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعالم بالماهية فالماهية معلومة ) معها ( فلا تعرف ) الماهية لها لا امتناع تحصيل الحاصل ( والا امتنع التعريف بها ) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلا احتياجاً حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعالم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر ( قلنا ) في الجواب عن هذه الشبهة

( قوله ضرورة ) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام

( قوله فالماهية معلومة معها ) أى مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم غيب العلم بالملزوم والمعية الذاتية لاتنافى كونها معرفة للماهية اذ المعرف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف معرفته على معرفته

( قوله فلا تعرف الماهية بها ) أى بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

( قوله اما اذا لم تكن النج ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشئ من التصورات بمكتسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شئ منها بها فلا يخلو اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم أولاً وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلا امتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في الماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في الماهية كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة النكبة وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في بيان بطلان الثاني أعنى قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري من انه خلاف المفروض والمعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان الثاني بانه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن المنع المذكور انورد على الملازمة

( قوله قلنا النج ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيلاً ذلك الاجتماع

( قوله ان كانت حاصلة ضرورة ) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله في موقف الجواهر ( قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري ) واذا لا انتهاء لمناقاته الفرض تعين التسلسل المحال وفيه

( المستلزم ) للعلم بالماهية ( حضورها معامرتة وأنه ) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب ( بالكسب ) وتفصيله ان الامور الداخلة أو الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك ونس على هذه الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت

( قوله بوجه أكمل ) كونه أكمل مما سبق بناء على ان الشيء اذا انكشف انكشف اقويا عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشيء بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بنبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق

( قوله قد لا تكون ملحوظة قصداً ) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة ( قوله فاذا استحضرت الخ ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس التعريف ففي التعريف اللفظي عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرف

المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس الانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالحكموم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختيارانه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصله الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والظاهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل

( قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصداً الخ ) هذا الجواب يتأتى في المركب أيضاً لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج أو ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والالزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيله فيه ليتمكن اعتبار المغايرة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً \* المذهب الثالث في هذه المسئلة ( ان ما اعتقاده لازم ) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به ( نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوت ضروري ) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ( ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً ) كما ذهب اليه الاشاعرة ( أو عقلاً ) كما ذهب اليه المعتزلة نلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ( ولا شيء من غير المقدور كذلك ) أى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة. هذا خلف ( احتج ) لهذا المذهب ( بأنه ) أى بأن ذلك اللازم المذكور ( لو لم يكن خاصلاً ) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر ( كان العبد مكلفاً بتحصيله ) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية ( وأنه ) أى التكليف بتحصيله ( تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الأمور ) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوت ( لا يعلم التكليف قطعاً ) لانه هذه الأمور ولا غيرها واذا لم

( قوله مما يتوقف عليه الخ ) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحجية للتعايل فيؤل الى ما ذكره الشارح  
( قوله نحو اثبات الصانع ) أى نبوته وكذا الحال فيما سياتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

( قوله ويبطله الخ ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتاج به عليه ( قوله ان معرفة الله تعالى الخ ) لا يخفى ان كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافى كون معرفة الله واجبة اجماعاً فلعلمه يستفي تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجة بأنه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بأنه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله

( قوله حاصل بالضرورة ) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فاقبل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم  
( قوله ليثبت به الشرائع الخ ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه

والتفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كسباً واعتباراً معرف ومعرف بما لا يرضى به أحد  
( قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز اجماعاً (والجواب أن الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعا فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فإنه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) إذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله أن الغافل الخ) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه اجماعاً له فردان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافي الاختلاف في صدق على بعض الأشياء فلا ينافي قيد الاجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين لأن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فلا يخفى ركاكته إذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعاً ليس إلا الواحد المعين فلا فائدة لعدم النوع الآخر إليه والحكم على سبيل الإيهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد وحاصله أنه إن أريد بالعام في قوله لا يعلم التكليف التصور نمتنع الصغرى أعني قوله لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة وإن أريد به التصديق نمتنع الكبرى أعني قوله وإذا لم يعلم التكليف أو لم يصدق به كان غافلاً فإن الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له أنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به وأنه لم يفيد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لأم لا يعلم أنه مكلف وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا ماس له أصلاً

ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره فيرد أنه لم لا يكفي الغان أو التقليد وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فإن قلت إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً الخ) فإن قلت قيد الاجماع منافي لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين إلا أن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فتأمل

شرطا في تحققة لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزوم الدور) المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا أو تصديقا مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) النابمين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله ما مر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن) الضروري يمنع خلو النفس عنه وما من علم (تصوري أو تصديقي) إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالأحاساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله ويبطله) أي كون الكل نظرياً بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شئ كان خروجاً عن محل النزاع (قوله بان الضروري الخ) لان الضروري لا يلزم نفس الخلق لزموا لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلاً واللازم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف أي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يثبت قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر

(قوله ويبطله ما مر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظر الذي يحتاج الى المنظر لافيما يتناوله وغيره من التجريبات والوجدانيات وغيرهما فلا يبطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهم منهم ان الضروري لا ينجذ النفس الى الانفكاك عنه سبيلاً وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم أولاً بان مدعاهم أعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذب الوجدان وثانياً بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد ينال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكيفية لا يتوقف على امر أصلاً والنظري الذي أثبتوه ما يتوقف على شئ في الجملة فتأمل

( والجواب أن الضروري ) المقابل للنظري ( قد تخلوعنه النفس أما عنده من يوقفه ) كالمعتزلة والفلاسفة ( على شرط ) كالوجه والاحساس وغيرها ( أو استعداد ) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري ( فلفقه ) أى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد ( وأما عندنا ) يعنى القائلين باستناد الأشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء ( فاذ قد لا يخلقه الله تعالى ) في العبد ( حينئذ لم يخلقه فيه بلا قدرة ) من العبد متعلقة بذلك العلم ( أو نظر ) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

### ﴿ المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ﴾

أى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك ( اذ اليها المنتهى ) فان العلوم السكسية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلا ( وانها تنقسم الى الوجدانيات ) وهي التى نجدناها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة

( قوله ان الضروري المقابل للنظري ) أى الضروري بالمعنى الاعم حاله ما ذكر لان الضروري وان كان بالمعنى الذى يرادف البديهي أيضاً يمكن توقيفه على شرط وليس هذا القيد احترازاً عن الضروري المقابل للسكسي اذ لافائدة فيه اتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعميل جواز الخلو وهو ان الضروري المقابل للنظري انما يقتضى عدم توقيفه على النظر لامتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الى التردد وهو انه ان أريد بالضروري ما ليس بنظري فلا تسلم امتناع الخلو عنه وان أريد به معنى آخر فهو لا يوجب النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

( قوله أى بيان ثبوتها وتحققها ) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس وانصافها بها ( قوله وانها تنقسم الخ ) بفتح الهذرة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له أى اثبات اقسامها الى أقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهذرة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بإلقاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها

( قوله فى اثبات العلوم الضرورية ) أى اثبات أنواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منه الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات أقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا بد ان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم

كاملنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا ( وانها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة ) أى غير معلومة الاشتراك يقيناً ( فلا تقوم حجة على الغير ) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه ( والى الحسيات ) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحسيات والمشاهدات ( والبدهييات ) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسيات والبدهييات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البدهييات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس

( قوله وانها قليلة النفع ) لافادتها العلم اصاحب الوجدان

( قوله أى غير معلومة الاشتراك ) صرف التيقن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لا انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كملنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقائه وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لغة مواد اشتراكها

( قوله والحسيات ) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد فى الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا تجنهم كسب الا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس ما يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالا لصاحب النفس القدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته فى جميع أنواعها وبعضها

( قوله والحسيات ) قيل ادراج الحسيات فى الحسيات التى للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لان بعض الحسيات بالنسبة الى بعض الأشخاص نظرى بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا تدخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع أنه لا دخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولاً ان الكلام فى الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا ويتقدم الحس عليه مثل الحسك بان نور القمر مستفاد من الشمس ونائباً ان ما أدخلناه فى الحسيات من الحسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البدهييات لانه فى حكم الاوليات كالتقضايا الفطرية القياس فى ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل

( قوله أى الاوليات ) وجه التفسير ان البدهى بمعنى الضرورى يعنى الكل وكون فطرية القياس فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لم يفرق تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين

( قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ ) قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا

أو مشاهدة ( والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات ) العقاية باعتبار قبولهما معاً وردهما

( قوله أو مشاهدة ) أى ادراك باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد فيما سياتي بناء على ظهوره وذكره ههنا وأما ما سياتي من ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا القطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم ان تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قبلها منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة النفع في العلوم وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرشت للبعض في هذا المقام

( قوله باعتبار قبولهما الخ ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه أحد

وفي المقصد السادس من الرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بأنها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما بالبداهيات فطلقاً واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً قلت كذا في غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ما حل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله أي غير معلومة الاشتراك بقينا ففهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه وأما اذا حملناه على ظاهره وقتنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يردو الظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والنص بأنها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا القطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركة في الامور المقتضية لما فلا يمكن ان يمنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان تكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقاً لاندراجها في المشاهدات وان تكون الحدسيات حجة على الاطلاق لعدم اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع نصريحه ههنا بأنها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجريبات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بأنه لا يمكن اقتناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام فيفتقر الى تكلف بعيد بلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجيئ منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

( قوله باعتبار قبولهما معاً الخ ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً



معاً وقبول احدهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) أي دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة التي بقوله (ولعلمهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (أي جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (أمور تنضم اليه) أي الى الحس (فمنظوره) أي تلجئ تلك الأمور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ما هي) أي ما تلك الأمور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاللها) أي الى الحسيات (تنهى علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يشتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لأن العلم الالهي المنسوب الى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلوملة بمعاونة الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالسكون والفساد وبالاتار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لمقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى (قوله ليس بمجرد الحس) والاما وقع الغلط فيها

لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه (قوله ليس بمجرد الحس) والاما وقع الغلط في أحكام الحس قبل احتجاجهم المذكور بظاهرة لا يلزم حمل مدعاهم على هذه الارادة

(قوله فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات بمعنى ان الحس لا يفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤل الى القدح في البديهيات لجواز ان يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الضن كافياً في الاستعداد في البديهيات

القدح في البديهيات ( قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكلّيات ) أي في القضايا الكلّية ( أو في الجزئيات ) أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية ( وكلاهما باطل اما الاول ) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلّيات ( فظاهر ) لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها بأسرها فليس له تماق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكماً كلياً على جميع أفرادها ( سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج ) في أحد الأزمنة الثلاثة ( فقط بل عليها وعلى ) جميع ( الأفراد المتوهمّة ) الوجود في الخارج ( أيضاً ولا شك أنه لا تماق للحس بها ) أي بالأفراد المتوهمّة ( البتة ) فكيف يعطى حكماً متناولاً إياها والحاصل ان الحكم لا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلّيات قطعا ( وأما الثاني ) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات ( فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً ) وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبراً وانما قلنا يغلط كثيراً ( لوجوه الأول انا نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة ) هذا اذا لم تكن بعيدة جداً والسبب فيه ان ما حولها من

( قوله في القضايا الكلّية الخ ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهمة والطبيعية لان الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به فهو يشارك الشق الاول أو الثاني وانما لم يفسر الكلّيات والجزئيات بالمفهومات الكلّية والجزئية مع انه حينئذ يكون التزديد حاصراً رعاية للفظ في فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله أما الاول وأما الثاني فانه صريح في حمل الكلّيات على القضايا الكلّية حيث قال لان الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم المجلس في الجزئيات الخ ( قوله انا نرى الصغير كبيراً ) لا خفاء في ان الرؤية البصرية لا تتعدى الى المفعولين وجعل الثاني حالاً لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالنضمامين أي نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلاً وقس على ذلك ما سبأني

( قوله أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية ) لا يخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم في القضية المهمة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشق الاول في الفساد هذا والاولى ان لا يحمل الكلّيات والجزئيات منا على القضايا ( قوله لان الحس لا يدرك الخ ) ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيراً كما سنبينه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمّة أيضاً لم يكن حكمه الكلّي بقينا

الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الراي جرم النار عن الهواء المضي بها المشابه بضوئه إياها فيدركهما معاً جملة واحدة ويحسبهما ناراً وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضي بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها ( وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة ) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

( قوله فيدركهما معاً جملة ) فالمدرك ههنا مجموع النار وما يشبهه فليس هذا من باب اشتباه الشيء بثلثه على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشيء نفسه

( قوله على القول الاظهر ) أي الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المنشف الذي بين البدر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير ذلك آلة للإبصار وعمما ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئي الراي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة

( قوله بخروج الشعاع ) المتحقق أو المتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحافة والعلميين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتي في بحث الادراك بالبصر

( قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط ) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهم والصورة منطبعة

( قوله فلا يتميز عند الراي جرم النار عن الهواء المستضيء بها ) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبه بالشيء ذلك الذي وان جاز عدة من باب رؤية التصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى

( قوله على هيئة مخروط ) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضايف الى نقطة هي رأسه فان قلت اذا كان المرئي مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير وأما اذا كان مضلعاً فينبغي ان يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على ان قائمته تنطبق على سطح المرئي قلت لا يجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى امور أخر غيرهم نعم المخروط الصغير اذا دخل في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئي ان كان مضلعاً فضلع وان كان مستديراً فمستدير

( قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط ) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرأى والمرئى متشابه الغلظ والرقه فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً ما يلى الرأى رقيقاً كالهواء وما يلى المرئى غليظاً كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها فى الصورة الأولى مع كون المرئى شيئاً واحداً فيرى في

عندها أولاً قبل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل

( قوله فان تلك الخطوط ) أى التى على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوى السهم فانه ينفذ على الاستقامة فى الشفاف المتشابه وغير المتشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت فى الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك أن الجزء الذى يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت فى الصغر والكبر بحسب القرب والبعده منه

( قوله تنعطف وتميل ) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلى المرئى أغلظ والى جهة السهم ان كان أرق وبسبب هذا تصبح الزاوية عند الحدقة أوسع فى الاول بصيرورة وتره أطول وأضيق فى الثانى لقصر وتره مع اتحاد ضامى الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت فى جميع التقادير بحسب القرب والبعده والا لكان من الصورة الثانية أعنى الخاتم المقرب من لعين الخ

وهو المشهور لكن لا يكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا يري شئ واحد شيئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبين الجوفين والى الحس المشترك لى معنى انتقاها اليها اذا لايجوز انتقال العرض بل معنى ان انطبعا فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضاتها عليه معد لفيضاتها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً بفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال فى بيان سبب رؤية الواحد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هي ملتقاها لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب المذهب الطبيعى أعنى القول بالانطباع أو لا يري ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئى ليس مدركاً وكلما كان المرئى أبعد كان الانعراج فيما بين الخطوط أكثر فالمدرك من المرئى أقل فيرى لذلك أصغر فان قلت ليس مراده خروج السماع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التى ترسم فيها صورة المرئى قلت لا يخفى على النصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه في الأولي كما يظهر من هذا الشكل  
 هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا  
 كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء  
 أكبر منها في الهواء ( والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة ) وذلك لكبر الزاوية  
 التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية  
 التي ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول ( وبالعكس ) أي وترى الكبير  
 صغيراً ( كالاشياء البعيدة ) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت  
 الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى  
 ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينحني أثره فلا يرى أصلاً ( و ) ترى ( الواحد كثيراً  
 كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين ) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في  
 عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما  
 بواحدة من العينين فالمصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي  
 من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحداً فاذا انحرفتا أو انحرفت احدهما امتدت تلك

( قوله وبعد ذلك ) أي بعد كونه كالنقطة ينحني أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالعمدومة وليس  
 ذلك اشارة الى التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انحاء  
 الاثر بعد انحاء الزاوية مع انه ذكر في بحث الرؤية من الالهيات ان انحاء الاثر عند ضيق الزاوية  
 غاية التضيق وصيرورتها كالعمدومة

( قوله فيرى واحداً ) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين  
 والحصول صورة واحدة في الملتقي عند الطبيعيين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

( قوله فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا  
 متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها أقصر

( قوله وبعد ذلك ينحني أثره فلا يرى أصلاً ) الظاهر من سياق كلامه هذا ان انحاء الاثر وانتفاء  
 الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه  
 في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالعمدومة

( قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان ) يعني كهيئة الدالين ظهير أحدهما على ظهر  
 الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاق على سبيل التقاطع الصليبي

الخطوط الى المرئى من محاذتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الافق (فانا نراه) على التقديرين (قرين) أما على التقدير الأول فلما سروا ما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) أى الذى يقصد الحول تكلفاً (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف فى المصبتين أو فى احدهما وأما الأ حول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع فى الجليدية والا لرئى الشيء الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة فى الموضعين من الملتقى لاجل المحاذتين عند الطبيعيين

( قوله فلان الشعاع الخ ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قر السماء بطريق النفوذ اليه ، قر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقرهما فيرى لذلك قرين

( قوله وينعكس من سطح الماء ) وذلك لان وضع قر السماء عن سطح الماء كوضع قر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قر السماء بالآلة وانحطاط قر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتقليب الحدة والالتفات اليه

( قوله لاعتياده بالوقوف الخ ) باستعمال الحاستين بالوضع الذى يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذة

( قوله من محاذتين الخ ) فلا يلتقى مؤداهما فى الحس المشترك على موضع واحد بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر فينقلان المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثانى على مسافة ذراع مثلاً وكان الثانى بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأننا لانظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحداً ونرى الابد اثنين واذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزوم فى الصورة المذكورة ان يكون تركب المصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين ( قوله أى الذى يقصد الحول تكلفاً ) قيل حينئذ يكون مغنياً عن حديث القمر فى القمر لان ذلك من صور الحول الجملى وأنت خير بان المقصود تكثير أمثله الغلط فلا ضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولا فى ان يحمل على غيره من الصور

( قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على العواب ) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتقاد بالوقوف على

الصواب (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً (كالرخی اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (مقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما أدركه الحس الظاهر يتأدي أولاً الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلاً لوناً وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند

واحدة فيري واحداً اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلاً

(قوله ان ما أدركه الحس الظاهر) سواء كان الإدراك باتصال الشعاع أو بالانطباع

(قوله يتأدي) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستحالة على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول

بالحس الظاهر

(قوله ثم الى الخيال) ذكره استطراداً ولا مدخل له في الغلط

الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يحزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الإدراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدي الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط وجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجمل أيضاً بل هو فيه أظهر فينبغي ان لا يري الواحد اثنين أيضاً وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف المصبتين من الوضع الخلقى بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدي الى الاستقامة فعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقعاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرف المصبتين طالباً لادراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملوكاً له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته لا يري انه اذا نظر الى شئ يعتبر وضعه في النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان قلما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو علي فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم

(قوله ثم الى الخيال) هذا ما لا دخل له في أصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان أولية

التأدي الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدي الى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما  
ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك  
الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رآها  
ممتزجة ( و ) نرى ( المعلوم موجوداً كالسراب ) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان  
السراب ليس معدوماً مطلقاً بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري  
المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء ( وما يريه صاحب خفة

( قوله وأيضاً الخ ) الوجه الاول مبنى على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج

في الباصرة

( قوله قبل هذا الخ ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوماً  
مطلقاً أى باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر  
بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشيء بمثله وغندي ان في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه  
فانه أمر خيلى وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل  
فهو معدوم من حيث ذاته ويحسب الناظر انه موجود وهو الذى قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب  
يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه خيلى بخيلى مثله اذ ليس  
شيء من السراب والماء موجوداً ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى  
الماء المعلوم موجوداً

( قوله يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمن الاضطراب والحركة  
وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التى في الارض السبخة انعكست  
مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجاً كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان  
زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الراى تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك  
لوجوب التساوي بين زوايا الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجارى  
على الارض لمشابهته له في اللطافة والسيلان

( قوله من باب اشتباه الشيء بمثله ) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بأنه كان ينبغي ان  
يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه  
لامثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعلوم فهين لان الماء معدوم في نفس الامر وان  
وجد شيء يتراءى للبصر



اليـد ( والشـعـبـة ) مـمـالـا وـجـودـهـ في الخـارج أصـلا وسـبـبه عـدم تـمـيـز النـفـس بـيـن الشـئ وبـيـن ما يشـبـهه اـمـا بسـبـب سـرعة الحـركـة مـن الشـئ الى شـبـهه وإـمـا بسـبـب إقـامـة البـدـل مـقـام المـبـدـل مـنـه بـسرعة عـلى وـجـه لا يـقـف عـلـيـه الا مـن يـعـرف تـلك الأـعـمال ( وكـاـلـخـط انـزـول القـطـرة ) فـان القـطـرة اذـا نـزـلت سـريـعـاً يـرى هـنـاك خـط مـسـتـقيم و لا وـجـود لـه قـطـعـاً ( والدائـرة لـا دائـرة الشـمـلة بـسرعة ) فـانـها اذـا أـدـيرت بـسرعة شـديـدة يـرى هـنـاك دائـرة مـن النـار و لا وـجـود لـها بـلا شـبـهة والسـبـب في هـذـين ان البـصـر اذـا أدرك القـطـرة أو الشـمـلة في مـوضـع وأداها الى الحـس المـشـرك ثم أدركها في مـوضـع آخـر قـبـل أن يـزول أثرها عـن الحـس المـشـرك اتـصـل هـنـاك صـورـتها في المـوضـع الثـاني بصـورـتها في المـوضـع الأوـل فيـرى كـامـر مـتـمـدداً مـاعـلى الـاسـتـقـامة أو الـاسـتـدارة وأيضاً لما اتـصـل الشـعـاع بـها في مـواضـع مـتـعـددة في زـمان قـليل جـداً كـان ذـلك بـمـنـزلة اتـصـال الشـعـاع بـها في تـلك المـواضـع دـفـعة واحـدة فيـرى لـذـلك خـطاً مـسـتـقيماً أو دائـرة

( قـولـه ( والشـعـبـة ) والشـعوذة خـفة في اليـد بـمعـنى واحـد كـالـسـحـر يـرى الشـئ بـغـير ما عـلـيـه

كـذا في القـامـوس وفي شـمس العـلـوم قال الخـلـيل الشـعوذة لـيـست مـن كـلام أهـل البـادـية

( قـولـه مـمـالـا وـجـودـه في الخـارج أصـلا ) لا ذاتاً ولا مأخذاً ولذا يـتـعـجـب النـاظـرون مـنـه لظـهـوره عـما يـنـظـرونـه والمـراد انـه لا وـجـود لـه في المـكان الـذي رثـي فيـه لـا انـه لا وـجـود لـه مـطـلـقاً فـلا يـرد انـه اذـا كـان سـبـبه عـدم التـمـيـز بـيـن الشـئ وما يشـبـهه بسـبـب سـرعة الحـركـة كـان كـل مـنـهـما مـوجـوداً ونـحـقـيقـه ما ذكـره الـامـام في التـفـسيـر الكـبـير ان المـشـعـبـد الحـاذق يـظـهر عـمـل شـئ ويـشـغـل اذـهـان النـاظـرين بـه ويأخـذ عـيـونـهم اليـه حـتى اذـا اسـتـغـرقـهم الشـغـل بـذلك الشـئ والتـعـديـق نـحوه عـمـل شـئاً آخـر عـمـلاً بـسرعة فـبـقى هـذا العـمـل خـفياً لـتـعـاون الشـيـئين اسـتـغـلـاهم بالأمر الأوـل وسـرعة الاتـيـان بـهـذا العـمـل الثـاني وحيـثـئذ يـظـهر لـهـم شـئ آخـر غـير ما يـنـظـرونـه فيـتـعـجـبون مـنـه ولو انـه سـكت ولم يـتـكـلم بما يـصـرف الخـواطر الى ضـد ما يـريـد أن يـعـمـله ولم تـحـرك النـفـوس والأوهـام الى غـير ما يـريـد إخراجـه لـفـطن النـاظـرون لكـل ما يـفـعـله فـهـذا هو المـراد مـن قـولـهم ان المـشـعـبـد يأخـذ بـالعـيـون لـانـه بـالحـقـيـقة يأخـذ العـيـون الى غـير الجـهة الـتى يـحـتـال وكـلـها كـان أخـذـه العـيـون والخـواطر وجـذبـه لـها الى مـا سـوى مـقـصـوده أقـوي كـان أحـذق في عـمـله انـتهى وبـهـذا ظـهر ان بـيـان

الـشـارح لـلسـبـب قـاصر فـانـه انـما يـجـري في صـورة يـكـون الـانـتـقال الى المـشـابـه دـون الخـالف

( قـولـه ان البـصـر الخ ) يـعـنى ان الحـركـة لـيـست بـمـبـصرة بـالذات بـل يـنـتـزعـها الوهم عـن الشـئ المـبـصـر أو

المـلمـوس بـتـوسـط اخـتـلاف أوضـاعه بـالقـيـاس الى غـيره فـاذا كـان تـغـيـر الاوضـاع مـسـتـفاداً مـن الـاحـسـاس

حـكـمت النـفـس بـالحـركـة وإلا فلا

( قـولـه واما بسـبـب الخ ) الفـرق بـيـن الصـورـتين ان في الأوـلى يـرى ما يـرى في مـكان غـير الأوـل وفي

الثـانية يـرى في المـكان الأوـل

( و ) نرى ( المتحرك ساكنا وبالعكس ) أى ونرى الساكن متحركاً ( كالظل يرى ساكناً )  
وسببه ان البصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشيء بعد ما أدركه فى موضع آخر محاذيا  
لذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تتميز النفس بين  
الموضعين والمحاذتين وحكمت بالسكون ( وهو متحرك ) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً  
١٠١ ارتفاعاً وانحطاطاً فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من  
مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة  
ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً ( وكراكب السفينة ) المتحركة  
( براها ساكنة و ) يرى ( الشط ) الساكن ( متحركاً ) وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب  
بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع  
تحيله السكون فى نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً ( و ) نرى ( المتحرك الى جهة  
متحركاً الى خلافها كالقمر ) نراه ( سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه ) فان القمر يتحرك  
بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه  
نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى

( عبد الحكيم )

( قوله الظل مرتبة من مراتب الخ ) فان النور القائم بالمضى لذاته يسمى ضوءاً والقائم بالمضى بغيره  
يسمى ظلاً

( قوله المقصود انه الخ ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير وعدم التغير  
فالغنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدمياً فى اجزاء ما وقع عليه وهو فى الواقع متغير بالوجود  
والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاته ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين  
وزل فيه قدمه

( قوله مع تحيله السكون الخ ) لعدم تبدل الأوضاع بينهما وأما تبدل أوضاعها بالنسبة الى الماء  
فلا يحس به أيضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف  
راكب الفرس فانه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القمرية ويحس بتبدل أوضاع الفرس  
بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه واذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه فى شئ أو تكلف  
الغفلة يحسب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس

( قوله فاذا فرضنا الخ ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً  
بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر فى الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر بعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة ( واذا تحركنا الى جهة رأينا ) أي القمر ( متحركا اليها ) ان كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم ( وان تحرك ) القمر ( الى خلافها ) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب ( و ) نرى ( الشجر ) المستقيم ( على الشط منتهكسا ) في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة أوتار الآلة الحداباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الراي والى ماتحت رأسه

في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول ( قوله أسرع في الرؤية ) وان كان في الواقع حركة القمر أسرع منه باضعاف لا تحصى ( قوله فيتحيل ان القمر الخ ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضواء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر ( قوله الى جهة ) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو المشرق أولا كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة

( قوله اذا كان هناك غيم ) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا ( قوله فيتحيل الخ ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال الحس به

( قوله ونرى الخ ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء ( قوله انما تنعكس الخ ) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار

( قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر ) أي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة

من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول ما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك وربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء ( و ) نرى ( الوجه طويلاً وعريضاً ومموجاً بحسب اختلاف شكل المرأة ) إذا فرض المرأة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طولها قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولها بحاله والمنعكسة إلى عرضه إنما

( قوله كان الأمر الخ ) أي في الانعكاس بأن ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه لوجوب تساوي الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الأولى سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه ( قوله طويلاً بقدر طولها ) فمعنى قوله نرى الوجه طويلاً إنما نراه فتحسبه طويلاً مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طولها

( قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه ) أي مساو لما يجب في رؤية الطول وإن كان أقصر في

( قوله على عكس ما ذكر ) يعني أنه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه وينبغي أن يعلم أن القرب والبعد إنما هو بالنسبة إلى قدم الرائي لأعينه فانك إذا حدثت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك أن الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتخييل

( قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه ) فيه اعتراض قوى مشهور وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه

تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيماً فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وان نظر إليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولاً وعرضاً فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتمامه فبقيل  
ههنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشاء عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة في المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهننا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهي لان تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب أصلاً نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جنحاً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على أنفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بأن ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط

بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يري الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يري وسط الوجه غائراً واذا كانت محدبة يري انما وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية \*

( قوله لان الانعكاس الخ ) وذلك لان المرأة المذكورة لا انحذاب في طولها انما الانحذاب في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحني فقط واذا كان طولها موريا في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرأة محاذياً لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرأة وبعضه منحني وهو ما حاذاه من عرض المرأة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله وهو ما حاذى طولها وبعضه أقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيري معوجاً وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان في صورة التارب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً عرضية مستديرة وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا الوجهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتها انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح أما الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يري طول الوجه صغيراً مما عليه لامعوجاً وأما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجاً

الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يري طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه انظر فلي تأمل

( قوله من خط بعضه مستقيم ) أي كاستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان في صورة التارب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً مستديرة عرضية وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه ( الثاني ) وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ( ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار ) أي بكون شيء موجوداً مستمراً ( عند تواردها ) أي توارد الامثال ( كما تقوله أهل السنة في الالوان ) من انها لا تبقى آئين بل يحدتها الله تعالى حالا خلافاً مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر ( و ) كما يقوله ( النظام في الاجسام ) من انها أيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع ان الحس يحكم وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة

الاحتمال ( أي احتمال غلط الحس ) ( في الكل ) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا و ب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الراي ان هناك أمراً واحداً مستمراً \* الوجه ( الثالث ) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض ( النائم يرى في نومه ما يجزم به ) في النوم ( جزمه بما يراه في يقظته ) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلاً ( وكذا المبرسم ) أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها ( فجاز في غيرهما مثله ) أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة نائمة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتتسلط على القوى فتتركب صوراً

( قوله أي صاحب البرسام ) وهو ورم حجب محل الدماغ اما كلها أو بعضها ( قوله مثله ) أشار بذلك الى أن ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه ( قوله للاستراحة ) أي بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج

( قوله بدفع المرض ) ظاهر هذا الوجه يقتضى مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط الميخيلة لكون الورم في محامها أو فيما يجاورها ( قوله يرى في نومه ) فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتي يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فندركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لا عتيادها بذلك ( لا يقال ذلك ) أى غلط التأثم والمبرسم ( بسبب لا يوجد ) ذلك السبب ( في حال اليقظة والصحة ) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً ( لا ثناء نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد ) برهان أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض ( بل لا بد من حصر الاسباب ) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه ( وبيان انتفائها ) بأسرها ( و ) بيان ( وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من ) هذه ( الثلاثة ) التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس ( مما لو ثبت فبالنظر الدقيق ) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلاً ( وانه ) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ( ينفي البدهة ) أى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيت أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً ( والعجب ممن سمع هذا ) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قررناه ( ثم اشتغل ) فى الامثلة المذكورة ( ببيان اسباب الغلط ) المعينة وانتفائها في غيرها ( وأعجب منه ) أى من العجب الذى أشرنا اليه ( منع كون الحس حاكماً ) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

( قوله لا يقال هذا الخ ) السؤال والجواب عام الورود فى جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد ثم ورودهما انما هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب ( قوله تأليف الخ ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية للفظ الحكم والمقصود أنه ادراك إلفه

المستدل أن الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل أن الجزم فى الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتتمل الجزم الواقع فى اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ونظيره ما سياتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبداهيات باحتمال النقيض فى العاديات فليتهم

( قوله لا يقال ذلك الخ ) الاعتراض وان خص بقضية التأثم والمبرسم لكونه عام الورود بأن يقال

كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب



وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس  
 التأليف الحكيم بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته  
 نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك  
 الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان  
 أعجب لأنه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع  
 مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبدهييات ان الحكم في  
 المحسوسات انما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل  
 في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام  
 التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البدهييات  
 أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على ان الحس ليس حاكما فاز  
 أجاب عن النقض بان البدهية تنفي احتمال الغلط فيما جزمتم بها بنفسها قلنا فكذلك البدهية  
 تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الاسباب في  
 الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى

وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته أى مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية  
 الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أى مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم  
 مطابقته له

(قوله اذ لا شهادة لهم) فيه بحث لان اتهم العقل في صور معاونة الحس انما جاء من جانب الحس  
 فليس منهما في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البدهييات والقول بأن شهادة المتهم لا تصح انما  
 هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخيل محض لانه من قبل قضاء القاضى المبني على الشهادة  
 الكاذبة وعدم صحة قضائه المبني على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لا بهمه اذ لا دخل  
 له في الجواب لا لاجل أنه لا فائدة فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل

(قوله قلنا فكذلك البدهية تنفي الخ) قبل هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البدهية والحق انها تتفاوت  
 بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا في الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعاونة الحس وهو منهم قصر  
 بدية العقل عن الجزم بحقيقته بل يجوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البدهي  
 العقل نحو الأربعة زوج فان العقل لا يجحد فيه احتمالا للفردية

يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاجكام الحسية  
 بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل تقول  
 العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلنأتم  
 لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا  
 لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دلائل فليس علينا أن نجيب عن هذه  
 الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير  
 تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاؤها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب  
 وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه \*  
 الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظمتها محسوسة وليست بمحسوسة  
 حقيقة ( انا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض ) أصلاً ( فانا اذا تأملناه علمنا  
 أنه مركب من أجزاء شفافة ) لالون لها وهي الاجزاء المائية الرشيّة ( وقولهم سببه ) أي  
 سبب انا نراه أبيض ( مداخلة الهواء ) المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة ( للاجزاء  
 الشفافة ) المتصغرة جداً ( وتما كس الاضواء من سطوحها الصفراء ) بعضها الى بعض فان  
 الضوء المنعكس يرى كالون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرفت على الماء وانعكس شعاعها

( قوله وليست بمحسوسة حقيقة ) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه ووجه الضبط في الوجوه الأربعة  
 ان سبب الغلط اما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل  
 الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني  
 أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله  
 ( قوله فانا اذا تأملنا الخ ) اندفع بهذا ما قيل يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن  
 البياض ليس بموجود

( قوله الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض ) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون  
 وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عُد في الوجه الأول اللهم الا أن يقال فرق بين  
 الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه  
 لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار أفرز الرابع  
 عن الأول وأما قوله نظمتها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من  
 الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فتأمل

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء الرشيّة جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الناية ( من النمط الأول ) أي من قبل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره ( وأظهر منه ) أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس ( الزجاج المدقوق ) دقاً ناعماً فانه يرى أبيض ولا بياض هناك ( و ) انما كان أظهر لانه ( لم يحدث له مزاج يحدث ) ذلك المزاج ( البياض ) المشروط به عندهم ( فانه ) أجزاءه صلبة يابسة ( ومتفقة في الصور والكيفيات ( لا تفاعل بينها ) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف بتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل ( وأظهر منهما ) في الدلالة على غلط الحس ( موضع الشق من الزجاج الشخين الشفاف ) فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً ( اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن ) في ذلك الشق ( وثيئ منهما غير ملون ) أي ليس شيء منهما يملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء متصرفة يتوهم تفاعلها ( والجواب ) عن شبه هذه الفقرة ( ان مقتضاه ) أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ( أن لا يحزم العقل )

( قوله المشروط به عندهم ) فانهم ذهبوا الى أن المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البسائط ( قوله مع كونه مشروطاً الخ ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاحتمال في العناصر يوجب استمداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج وان لم يكن بينهما تفاعل في الكيفيات ( قوله وأما التلّاج الخ ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية

( قوله مشروطاً عندهم بالتفاعل ) قيل هذا بناء على المشهور والا ففهم من ذهب الى أن التجاور بين الأجزاء المتصرفة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لانخلاع كفيّتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها ( قوله اذ ليس هنا أجزاء متصرفة ) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها بعد الدق الهواء ويحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل ( قوله أن لا يحزم العقل بمجرد ) فان قلت الجزم بياض التلّاج بما لا يسمع انكاره قلت الحق أن الحكم بيباضه ظن قوي لا يخطر معه تقيضه بالبال لا جزم

بحكم كلى أو جزئى ( بمجرد ) أى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الكلى فلمقدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلا أنه قد يغلط فيه ( و ) نحن ( نقول به ) فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العتق جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً ( لا ان لا يوثق بجزمه ) أى بجزم العقل ( بما جزم به ) من الاحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بمحصل تلك الأمور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة ( وكونه محتملاً ) هو مرفوع عطفًا على أن لا يوثق أى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملاً للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه أى لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للمحصل فى بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً اذ لا فائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال ( الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط ) أى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها ( قالوا هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها ) وذلك

( قوله مع أن بديته الخ ) فلا يحتاج فى انتفاء الغلط فيما جزم به الى بيان الأمور الثلاثة المذكورة

( قوله أى لا عدم الوثوق الخ ) أى ليس مقتضى ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاه كونه

محتملاً للغلط فيما جزم به

( قوله اذ لا فائدة الخ ) اذ المقصود اثبات الجزم والوثوق به

( قوله أضعف من الحسيات ) يعنى الضعف الذى فى الحسيات بناء على عروض الغلط فى بعضها

موجود فى البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذى فى نفسها كأيديل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل

بمعناه وما قيل أن أفعال ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير فى أصل الفعل متزايد فى كاله لا بمعنى

تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال أفعال بدون الأمور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر

( قوله فلمقدم تعلق الحس بجميع الافراد ) قد أشرنا الى أن احتمال غلظه فى الجزئى يستلزم احتمال

غلظه فى الكلى لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

( قوله قالوا هى أضعف من الحسيات ) فان قلت أفعال التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات

مع أنهم قائلون بقطعيتها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيل لمكان الافتزان بمن قلت قد حققت

فى حاشية المطول ان أفعال التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الخير فى أصل الفعل متزايد الى

لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها وبيانات وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجاباً أو سلباً اما بديهية عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك الحس ابتداءً أو بواسطة (كالكه) فانه لا يعرف شيئاً

( قوله عن الادراكات كلها ) فان نوقش بأننا لانسلم خلوهم عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية ( قوله تنبه لمشاركات بينها الخ ) يعني أن إحساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران فتكون البديهيات فرعاً للحسيات ولسكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزءاً لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله وانتزاع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس تنوسط القوة المتصرفه لما بين تلك العصور من الأمور التي بها المشاركة بينها والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من الواو المادية والغواشي الغريبة فالمتنبه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه مما خفي على أقوام وقالوا بما يرضى بهاءه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع ( قوله فانه لا يعرف الخ ) يعني أنه فاقده للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فما قيل يجوز حصول العرفان بمقتضاها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له

كأله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في أصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله

( قوله عن الادراكات كلها ) لاشك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه ( قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع وأجيب بان المراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالأمور في تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة لذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجلسي أو الفصلي أو غيرهما بحيث

الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها ( والعين ) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لساثر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الاحساس أقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه ( فلا يلزمنا ) من قدحنا في البديهيات التي هي فروع ( القدح في الحسيات ) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقيقة لازمة ( ولهم في ذلك ) أعنى القدح في البديهيات ( شبه \*

( قوله واعترض بأنه الخ ) هذا انما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحسيات أما اذا جعل معطوفاً على قوله لانها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهيات فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى

( قوله فان الاستعداد الخ ) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل  
( قوله شرط ) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أولاً لا ما يقابل المعد  
( قوله ولم يرد ) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلاً لعدم اللازم الأنة أورده في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بأنه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلاً  
( قوله لازمة لها كالنتيجة ) أي لزوماً ذاتياً يتمتع انفكاكها عنها

يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً

( قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية ) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتها لساثر اللذات قلت المدعي ان من فقد حساً فقد فقد علماً متعلقاً بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليبقى وذا ليس بموجود في صورة التقليد وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن الموثر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليفهم

( قوله واعترض عليه ) والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفي جعل الاستعداد

الاولى أجل البديهيات) وأقواها في الجزم قولنا (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) أعنى التردد بين النفي والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وإنه غير يقيني أما الاول) وهو كونه أجل البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) التردد بين النفي والاثبات (وثلاثة أخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل أعظم من الجزء والا) أي وإن لم يكن أعظم منه (فأجزاء الآخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية متلا (لشيء واحد متساوية) في الكمية (والا)

(قوله أعنى التردد النخ) أشار بالعناية الى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمول والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفي والاثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعله القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور

(قوله الكل أعظم من الجزء) أي الكل المقداري أعظم من جزئه المقداري (قوله مثلاً) لافائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد في غيره الا بالنسب وما قبله ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد أعنى زمانهما فنشأ عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينقص بانتقاصه

شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول

(قوله الاشياء المساوية في الكمية متلا لشيء واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشيء واحد أعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرأ أو عرضأ اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرأ فظاهر وأما اذا جعلت عرضأ فلأنهما مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انقضى جزء من الزمان انقضى جزء من المسافة ولو جعله هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى انه اذا انقضى جزء من احدهما انقضى جزء من الأخرى وإن تفاوتت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار

أي وان لم تكن متساوية في الكمية (حقيقتها) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشيء (ولست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً الذنى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) أي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في

(قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

(قوله أكثر مباحث الكم المتصل) أراد به المقدار قرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان ينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئها وغيرها مما يذكر في الحكمة كالحواص الثلاثة من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوطة فانها تتوقف على ان الكل أعظم من الجزء

(قوله وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوطة واثبات كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لأن الأكبر يقدر بالاصغر دون العكس

(قوله والجسم) أي الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والنخو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل أعظم من الجزء في المقدار

(قوله لكونه) أي الكثير من مباحثها راجعاً الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زماناً أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق ينك المقدمتين بمباحثهما

(قوله حقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء) في هذا التعليل شأبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل

(قوله يخرج أكثر مباحث الكم المتصل) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظاهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المنفصل من ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلاً لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعلمي وهو مقدار قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظاهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح



آن واحد في مكانين ( فالجسم الآخر معتبر ) وجوده ( وليس بمعتبر ) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثليين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية أشار الى الجواب بقوله ( وهذه الاستدلالات ) التي ذكرناها ( ملحوظة ) للعقلاء ( وان عجز البعض عن تلخيصها ) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الشكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه فانه إشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة بما خلصناها لكن العبارة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم

( قوله وقيل الاولى الخ ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن انا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيؤول الى ما ذكره بقوله والاولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى ( قوله لكان الواحد اثنين ) لأن المفروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فاللازمة ضرورية والمناقشة بان لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكبرة

( قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده ) أي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين ( قوله وقيل الاولى الخ ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر بمنوع لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لأن مراد المص بعدم التميز انه يكون نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه ( قوله لكان الواحد اثنين ) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

( قوله وليس يلزم ) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا القطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ما يخص كما في تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ماحوطة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي هنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا فقد لاح أن أجلى البدهيات ماذ كرهناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أغنى كونه غير يقيني (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أى هذا التصديق الذى هو قولنا الشيء اما أن يكون أولا يكون (يتوقف على تصور المعلوم) الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس لأن تلك الحجج المترتبة ليست لاثباتها بل لاثبات جلالها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلية فى البدهيات ههنا كما مر (قوله بقي الخ) أى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات فى نفسها أبين وان كانت أخفى من حيث انها ملخصة مكابرة (قوله كونه غير يقيني) اما بان لا يكون حاصلأ أصلاً كما يدل عليه الوجه الاول أولاً كما فى الوجوه الأخر والى التعميم أشار الشارح بقوله فضلاً عن أن يكون بقبلياً

(قوله يتوقف على تصور المعلوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فهما سبأني لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم ههنا بالمتفاته بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالمتافاة بين هذا الشيء موجود وهذا الشيء معدوم فالعديم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذ قضية حملية ردد بين محمولها نظراً الى الظاهر قلنا الشيء اما أن يكون واما أن لا يكون فخرق السلب جزء من المحمول الثانى سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقي ههنا شيء) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

(قوله وأما الثانى أغنى كونه غير يقيني فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق فلا خير فى دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى أنه معترف بالتحقيق بل البدهاة وهذا الكلام يدل على أنه لا يمكن التحقق فضلاً عن البدهاة والتدافع بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعلوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلى فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع اللهم الا ان تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حيثئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقلياً كما سيجي نظيره فى بحث الوجود

على تصور أطرافه وما يعتبر فيها ( وأنه لا يتصور ) أصلاً بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصله فضلاً عن أن يكون يقينياً وإنما قلنا أن تصوره ممتنع ( اذ كل متصور متميز ) فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازته عن غيره عند الإدراك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم ( وكل متميز ) عن غيره ( ثابت ) في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم نبوتي وثبوتة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه ( فيكون المعدوم ثابتاً ) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً ( هذا خلف ) أي محال باطل ( لا يقال ) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الإثبوت هناك و ( أنه ) أي المعدوم ( ثابت في الذهن ) فلا خلف في ذلك إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن ( وأيضاً ) أن كان المعدوم متصوراً ( فالحكم عليه بأنه غير متصور ) كما ذكرتم ( يستدعي تصوره ) اذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لا تمتنع عليه هذا الحكم قطعاً ( لانا نقول ) في جواب الاول ( الكلام في المعدوم مطلقاً ) أي المعدوم في الخارج والذهن معافان قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله

بالترديد بين المحمول المحصل وتعيينه العدولي أو السابي وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسابي وليس الترديد بين الاثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر فما قيل هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع ليس بشئ منشأ قلة التدبر

( قوله مفهوم نبوتي ) أي ليس السلب داخلاً فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول فإن ثبوتها لا يستدعي وجود الموضوع

( قوله أي محال باطل ) أي ليس الخلف هنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه

( قوله لا يقال الخ ) منشأ هذا السؤال حمل الوجود والمعدوم في الترديد المذكور على ما هو المتبادر أعني الوجود الخارجي والمعدوم الخارجي

( قوله أي المعدوم في الخارج الخ ) يعني أن الإطلاق بمعنى العموم لا مقابل التقييد

( قوله وأيضاً أن كان المعدوم متصوراً الخ ) للخصم أن يقول بطريق الالتزام أن لم يتصور فهو المرام

وإن تصور يلزم ثبوتة وهو محال فتدبر

( ويمتنع ان يكون له ) أى للمعدوم مطلقا ( ثبوت بوجه من الوجوه ) سواء كان في الخارج أو في الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني ( الآخر معارضة ) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور ( لاحل ) لتلك الحجة ( وانها ) أى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا ( تحقق تعارض ) الحجج ( القواطع ) لانهما قطعيتان ( وهو ) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية ( احدى حججنا القوادح ) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره في الجواب عنه \* الوجه ( الثاني ) من تلك الوجوه الاربعة ( أنه ) أي قولنا الشئ اما ان يكون أولا يكون ( يقتضي تميز المعدوم عن الوجود ) اذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما ( ولو كان ) المعدوم ( متميزا لكان له حقيقة ) وماهية بهائمتاز عن الوجود ( و ) كان ( للعقل سلبها ) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله ( والا ) أى وان لم يكن للعقل

( قوله وقد يجاب النخ ) لا يخفى ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بأنه على تقدير حجتها لا يضرنا فالقول باننا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له ( قوله الوجه الثاني النخ ) لا يخفى ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على أنه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له الا باعتبار العدم اذ الذات البهية والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة ( قوله وماهية ) عطف تفسيري للإشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة ( قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل ) لأن المقابل اما رفع الشئ أو أخص منه

( قوله عن المنع الذى سنذكره ) وهو قوله والجواب ان المقصود النخ ولك أن تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجبتين بديهية ( قوله لكان له حقيقة ) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لها حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق علي كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه ( قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل ) لأن مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود أو ملازمه رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها ( انتفى الوجود ) واذا كان للعقل سلبها ( وسلبها عدم خاص ) لكونه مضافا الى حقيقة العدم ( فقسم من العدم ) المطلق وهو هذا العدم الخاص ( قسم له ) لانه رفعه الذي يقابله ( هذا خاف ) لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مبين له فيستحيل ضدتهما على شيء واحد الوجه ( الثالث ) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا ولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول ( المردد فيه ) في قولنا هذا ( ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه ) فيكون ( كقولنا السواد اما موجود أولا ) أي ليس بموجود ( واما لغيره ) فيكون ( كقولنا الجسم اما أسود أولا ) ولا يتصور ههنا معنى سوي هذين المعنيين ( وكلاهما باطل فالاول ) وهو ان يكون التردد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل ( لانه لا يعقل شيء من طرفيه ) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح ( اما الثبوت ) وهو قولنا السواد موجود ( فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه )

( قوله الوجه الثالث الخ ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً فيكون قادحا في الاحكام الحسية أيضاً مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لهم ( قوله أي لا يتصور الخ ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقاً اذ الباطل أيضاً يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته

( قوله اما نفسه ) اذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحمل أصلاً لأن النسبة تقتضي تغاير الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عارياً عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليرتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليرتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتيب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءاً لعدم ذهاب أحد اليه مع انه يازمه كلا الأمرين عدم الافادة وكونه معدوماً في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء ( قوله فلا يفيد حمله ) أي لا مواطاة ولا اشتقاقاً اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعنى انه متصف بنفسه أولا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص او لا

( قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه ) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبعضاً للعقلاء يتنازعون فيها فقياً واثباتاً فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثر

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن الفائدة ( كقولك السواد سواد والموجود موجود ) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك ( واما غيره ) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار الى أولهما بقوله ( فهو ) أى ذلك الشيء كالسواد مثلاً ( فى نفسه معدوم ) على تقدير مغايرة الوجود اياه ( والا ) أى وان لم يكن معدوماً فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً ( عاد الكلام ) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم فى نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

( قوله بل كان موجوداً ) ولو بالنسبة لكونه مقابلاً للمعدوم فى نفسه فيتناول الحال أيضاً ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه أو غيره الخ فيثبت المدعى وكونه معدوماً فى نفسه أو تتسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئى حقيقى فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشاح قدس سره فى كتبه ولا يكون الشيء معدوماً فى نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فتدفع بان التردد فى قولنا فلان وجود الشيء اما نفسه أو غيره فى الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشيء موجوداً لكونه فى مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقى انما يمتنع حمله مواطاة لا اشتقاق والمراد بالحمل هنا أعم كما مر

الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقاً والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بدیهى والمنسازع مكابر والنزاع فى وجود الوجود انما هو فى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الانصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى

( قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أو لم يكن

( قوله واما غيره ) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التردد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فتندرج الجزئية فى النفسية ويلائمه التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد ولكنه فتأمل

( قوله بل كان موجوداً ) اشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلاً من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتمين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشيء معدوماً في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشيء (مرتين) وكان موجوداً بوجودين (هذا خلف) فإذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الوجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً (وفيها) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخل فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله وكان موجوداً بوجودين) بناءً على ان التردد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً (قوله اجتمع النقيضان الخ) وأما لزوم المثليين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وانما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشيء موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محمولاً عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذي هو جزئى حقيقى فلا يحمل على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشيء مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثليين فلم جوز هذا قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالتزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثليين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا يخفى ان فيه أيضاً اجتماع النقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحل باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه

الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله (وأيضاً فانه) أى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وأنه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لأننا نقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين الا أن يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور

(قوله فان قيل لا يمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الامور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع وأما اذا كانت محجة الحكم موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا همنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهى يعنى ان الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها والازوم والوحدة

• (قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى

(قوله وأما غيره) قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

(قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الامور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا الموضع في الحقيقة اما اذا كانت محجة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على



## الخارجية والموصوفية من المفومات الاعتبارية الذهنية ( قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والاعراض السببية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانما مفهوم من المفومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا يجوز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلاً ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس ابدياً فلا تكون الآحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لا يلزم المحال من لزوم تنامي ما لا يتناهي أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وأما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجري فيها التطبيق عندنا وعند المعكاه اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لا تزامنه وجود أمور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة للملاحظة حال أحدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين والام لم يكن أحدهما حاصلًا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آلة للملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فنقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره وأما تجويز المتكلمين عدم تنامي تعلقات العلم بالفعل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

تعلقات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلاً قطعاً هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعلقات لا تنامي حق بلا مرية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورهما مفصلاً والنفس لا تقدر عليه باعترافهم وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الاعراض السببية بانها لو وجدت لا نصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وأنت

والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تسكن أصراً ذهنيّاً بل خارجياً وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجوداً خارجياً بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بان حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعنى انها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع انصاف احدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع لزوم كونه حكماً باطلاً فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون في الخارج ظرفاً للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعنى الموجود في الخارج ومبني على تقدير كونه ظرفاً للموصوف

خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية تتصف بها محالها في نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالمحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تنامي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين ابطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلية غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلية الغير المتناهية شيء فنأمل

(قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان أراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان أراد استحالة قيام صورة ما فمنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتى يكون صادقاً لا للخارج فإنه أخص منها وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظراً فالنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما الذني) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده أما نفسه فنفيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لأنه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجهين \* الأول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الذني (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

(قوله للفرق الظاهر الخ) فإن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ما يكون ظرفاً لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده (قوله لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول أن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات الذني له فلا يلزم التناقض وإنما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشيء لنفسه دائماً وإطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من أنه إنما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والإيجاب وهو ممنوع

(قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم أن الشيء إما أن يكون أولاً يكون (قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن أن ثبوت السواد في الذهن لا يدخل له في التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لأنه مبني على عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان الذني مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له وإن نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في

(قوله لا للخارج فإنه أخص منها) فيه بحث لأن نفس الأمر وإن كان أعم من الخارج إلا أن الحكم المذكور ههنا هو أن السواد موصوف بالوجود في الخارج على أن في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى أن صدقه إنما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر

(قوله فنفيه عنه تناقض) قال الأبهري لقائل أن يقول إنما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات الذني له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه ( لما مر ) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أهم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم يحكم على السواد بالثبات في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة ولا محذور أصلاً وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل \* والوجه الثاني من ذينك

الذهن لازماً مما ذكر فالواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقال ان قوله وليس في الذهن جملة حالية والمعنى ان تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال انه ليس بثابت فيه لما مر ان الكلام في نفي الوجود عنه مطلقاً فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال فاعلمه كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية

( قوله لا لانتفائه عنه ) حق يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعني انا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رددناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً

( قوله وقد يتوهم الخ ) انما كان توهمها لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم فعلاً أما اذا كان كيفاً أو انفعالاً فلا ولانه يحتاج في اتامه الى اعتبار مقدمات لا اشارتها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفي الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيان ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده

( قوله ولم نحكم على السواد ) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل ( قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد ) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا سلم بأنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا اليه فيما سبق أيضاً ( قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل ) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً وليس في الذهن لما

الوجهين قوله ( وأيضاً فإنه ) أى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته ( يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبتله ) في مسألة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً ( والثاني ) وهو أن يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون أو لا يكون بين ثبوت الشئ نفيه وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود أو لا ( باطل ) أيضاً ( لان الجزء الثبوتي منه لا يمتلئ ) على وجه يكون معناه صحيحاً ( لانه حكم بوحدة الاثنين ) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولان المحمول اذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن

( قوله قال في المحصل الخ ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتي والسلبى ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن المفضلة المذكورة غير يقينية ضم اليه ما نقله عن المحصل ليتم التقريب

( قوله صحيحاً ) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع

( قوله لأنه حكم بوحدة الاثنين ) لا يخفى ان الحمل في قولنا الجسم أسود بالنسبة الى المشتق حمل مواطاة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين في الوجهين لازم في القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموصوفية الخ ( قوله ولأن المحمول ) أى بالاشتقاق كالسواد مثلاً فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل هنا يقتضي

مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفي لآتجه أن يقال المذكور فيها سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أو لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت الوجود الذهني بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيها سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل

( قوله قال في المحصل الخ ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه والمذكور في المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار مقصوده

( قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يمتلئ الخ ) يرد عليه أن هذا الكلام متأث في الحسيات أيضاً كقولنا النار حارة مع أنهم يقولون بها فيلتنقض دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهي) أي اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها تحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة

(قوله أي اللاموصوفية) أي مفهومها فيكفي في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع انصاف المعدوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهي انما ثبتت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية مدخل حرف النفي فلا استدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفة عدمية صورة النفي على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيها نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب أن ما ذكره نقض اجمالي لا يشفي لان المعلن يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاك بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له ههنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون التردد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانقائه في نفسه فلماذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو التردد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بأن لا نسلم أن الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المتبیین يكون بينهما موصوفية أخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولا في المثال فلا شك أنه اذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالقوله في الاول وهلم جرا وتسلسل قطعاً /

(قوله لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم عدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لا تنصف بالالوان والحركات ( فالوصوفية ثبوتية والارثقة النقيضان ) أعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا يثبت لشيء منهما ( ولا وجودية والا ) أي وان كانت الموصوفية وجودية ( فاما نفسيهما ) أي نفس الموصوف والصفة ( فلا يعقلان دونها ) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما ( أو غيرهما ) يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما ( فلهما ) حينئذ ( موصوفية بها ) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون أيضا وجودية قائمة بطرفها فهناك موصوفية ثالثة ( فتتسلسل ) الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا

( قوله فلا يعقلان دونها ) أي لا يعقلان متجايزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفك عن الوصفية فما قيل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة ( قوله موصوفية بها ) أي موصوفية مجردة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر ( قوله واذا لم تكن الخ ) وأيضا يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء إما أن يكون أولا يكون

اللاموصوفية ان أفرادها الصادقة هي عليها أعنى اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بأن تكون جميع الافراد الصادقة هي عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضا عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم الا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

( قوله ولا وجودية ) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو هنا أول المسئلة

( قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان ) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات الصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع

( قوله فلهما حينئذ موصوفية بها في تسلسل ) فان قلت اتصافهما بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها أيضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم - بلئذ بطلان التسلسل كما أشار اليه المصنف فيما سبق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقيقة في الجزء السلبى \* الوجه (الرابع) من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيّات ليس يقينى أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال (نابذة بينهما) أي بين الوجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا أثبتنا قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها إلا كثرون وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الوجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فإن الانحصار فيهما أن كان بديهيّاً فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهيّ بنيره والافتقار اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهيّاً بالبديهيّ وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشيء من البديهيّات لجواز كونه من المشتبهات فنثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا الشيء إما أن

(قوله الواسطة نابذة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون والوجه الثانى أعنى قوله وإذا أثبتنا يفيد عدم قطعينه فهو معطوف على قوله الواسطة نابذة وعطفه على قوله لما سيأتى وهم

(قوله إلى حد تقوم الحجة الخ) أي في بعض المواد وهو ما إذا أخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة إلى هذا الحد الإشارة إلى أن الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما (قوله بل ولا ثقة الخ) لا يخفى أن هذا الاضراب مستدرك إذ يكفى قوله فنثبت بهذه الوجوه الخ في تمام الوجوه الأربعة

(قوله الواسطة نابذة بينهما الخ) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو إذ يكفى أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها إلا كثرون (قوله وإذا أثبتنا قوم بلغوا الخ) ظاهره أنه معطوف على قوله لما سيأتى فإذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه أنه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبهة لا أقل (قوله بل ولا ثقة الخ) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهيّ المخصوص فلماذا لم يرجع ضمير به إلى مطلق البديهيّ واحتاج إلى ذلك الترقى



يكون أولاً يكون ليس يقييني فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار الى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال ( والجواب ان المتصور مفهوم المعلوم ) وذلك لان المعلوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه ( وهو ) أى مفهوم المعلوم مفهوم قولنا ( ذات ما ثبت له العدم ) على أنه تركيب تقييدي ( لا ) أى ليس مفهوم المعلوم ( ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر ) والا اقتضي مفهوم المعلوم تحقق

( قوله وستعرف جواب الخ ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من أن عدم الواسطة بين التفي والاثبات ضروري وواسطة انما تثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعلوم بما لا وجود له أصلاً وان النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأتي عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خللاً فينتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات اللهم الا أن يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلماً عند المحجب

( قوله تركيب تقييدي الخ ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متعققة في نفس الامر اذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعي وقوعه

( قوله والا اقتضى الخ ) لما تقرر ان ثبوت شئ لثبوت شئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدل على نفي ذلك مع ان المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقتاعي لا يليق بالمطاب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر فليس بشئ اما أولاً فلأن هذا المنع لا يضر المحجب كما لا يخفى واما ثانياً فلأن أخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقاً لا سلبه عن شئ

( قوله وقع هناك محمولا ) سياق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه ( قوله على أنه تركيب تقييدي ) ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعلوم في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار فعناء ان فرضاً فحراً والا فلا

( قوله والا اقتضي مفهوم المعلوم الخ ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العلم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلاً

ذات في نفس الامر متصفة بالمعدم فيها وأنه باطل ( وهو ) أى مفهوم المعدم هو ( المتميز لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود ( و ) هو ( الثابت ) لكونه متميزاً وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلي البديهيات يتوقف على تصور المعدم انه يتوقف على تصور ذات المعدم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدم المطلق ثابتاً بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه الثانى من ان اجلي البديهيات يقتضى تميز المعدم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعناه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدم المطلق كما هو الظاهر من عباراتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك

( قوله فهو ممنوع ) لان الذات لم يقع محولا

( قوله ولا استحالة فيه ) اذ اللازم منه أن يكون الشئ متصفاً بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما المحل أن يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعدم المطلق فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتي فيلزم اجتماع النقيضين

على ان مفهوم المعدم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المتأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقاً تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور المعدم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدم ان في نفس الامر ذاتاً ثبت لهذا المفهوم العدمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

( قوله وهو الثابت لكونه متميزاً ) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين النافين لوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

( قوله ولا استحالة فيه الخ ) فيه بحث لان مفهوم المعدم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتي هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر وكذا الكلام اذا جمل جواباً عن الوجه الثانى والجواب ان اتصاف ذات المعدم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدم المطلق مسلوباً عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قبل مثله في مسألة المجبول المطلق فلا محذور فتأمل

عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استعالة فيه أيضاً إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيماً له ومن حيث أنه عدم خاص قسيماً منه ( والحمل ) أي حمل الموجود على السواد إنما صح ( للتغاير مفهوم ) فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود

( قوله كون قسم من الشيء قسيماً له ) إذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لأن العدم ليس قسيماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج إذ العدم موجود في الذهن والخارج ولأن العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الوساطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشيء أما أولاً فلأن العبارة لا تساعد إذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشيء قسيماً منه وأما ثانياً فلأن الكلام في عدم العدم المطلق وأنه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بأنه ليس قسيماً من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه وأما ثالثاً فلأن القول بأن العدم موجود في الذهن ملاماً معنى له لأن الإعدام كليهما من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات نعم أنه بعد التصور موجود في الذهن والكلام هنا في نفس العدم وأما رابعاً فلأن القول بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود إنما هو في العدم المطلق والكلام هنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص

( قوله إذ يكون عدم العدم المطلق الخ ) يعني أن هذا المقيد من حيث أنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث أنه رفع للعدم مقابل له فالنظر في الاعتبار الأول كونه عدماً مقيداً بقيد وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

( قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له ) لأن العدم الخاص ليس قسيماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج إذ لعدم موجود في الذهن ولأن العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الوساطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير إليه في التجريد

( قوله من حيث أنه رفع للعدم المطلق ) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف إلى شيء معين لا العدم في الذهن والخارج أي عدم الوجود الذهني والخارجي كما أن المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما والالم يصبح كون العدم الخاص قسيماً منه إذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فإن قلت قسم الشيء مثبت له لا رافع وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسيماً من العدم بالبداهة قلت التسمية الإثبات بحسب الذات والتقسيمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم لموجود لأن نفسه وإن أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمة

( والاتحاد هوية ) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق أعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ

( قوله والاتحاد هوية ) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهم الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لا يعطد فى نحو الانسان أعنى اذ لا هوية لمفهوم الاعمى متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجوداً خارجياً فلهذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني ناقلا عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد

( قوله أى ذاتا صدقا عليه ) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم أخذ الحمل فى تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشئيين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما سياتى غير صحيح

[ قوله فهذا جواب عن الدليل الخ ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه وقوله أعنى قوله وأيضاً الخ بيان للدليل الثانى وقد صرفت فيما سبق ان التردد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يمت الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

( قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين ) أى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

( قوله فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول ) أراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكون مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ له أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما أفاد التغاير مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حيث ان لا يحمل على دفع وهم فالأظهر ان براد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر

اعتماداً على ماسيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا التردد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما صر في جواب الأولين من الاربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من التردد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً وحاصله أن يقال الموصوفية (ونحوها من الأمور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) وتقيضه أعني اللامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار

[ قوله من أن الماهية في حد ذاتها الخ ] بناء على أن شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلها فيها فهما مسلوبان عنها في مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز وإذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الوجود بالمعدوم

[ قوله اجتماع النقيضين ] أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد

[ قوله مما قررناه لك ] بقوله وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن الخ

[ قوله ومما صر الخ ] وهو أن اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير أن يقرر

أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[ قوله أيضاً ] متعلق بقوله جواب

[ قوله على ماسيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة ] قيل عليه معنى هذا الكلام أن أحدهما ليس عينها ولا داخلها فيها لأنها في نفسها منفكة عن أحدهما وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب أن له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لأن العدم إذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلها فيها لم يستقم أن يقال إذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الوجود بالمعدوم وانما يلزم إذا كان العدم نفسها أو داخلها فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه أعني العدم حال اتصافها به فتأمل

[ قوله ومما صر في جواب النخ ] هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو أن ترجع الضمائر الى نفى الوجود وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر

[ قوله في هذا الشق أيضاً ] أي كما أن الأول جواب بعينه أو كما أن الدليل الأول في الشق الثاني أو

في هذا الشق من الوجه الثالث كما أن الشق الثاني المذكور أولاً منه

الوجود في الخارج ( وستفاد أنت ) فيما يرد عليك من المباحث الآتية ( زيادة تحقيق تسلق به ) أى بذلك التحقيق الذى زيدك ( الى الجواب التفصيلي ) فيما أجبنا عنه اجمالاً وفيما تركنا جوابه أيضاً \* الشبهة ( الثانية ) للقادحين في البديهيّات فقط ( أنانجزم بالعاديّات ) التى جرت بها العادة ( كجز من بالاوليات ) التى هي البديهيّات ( سواء لافرق بينهما فيما يمود الى الجزم ) وطماً يئنه العقل مع ان العاديّات لا اعتماد عليها فكذا البديهيّات ( فنها ) أى من العاديّات المجزوم بها ( ان هذا الشيخ ) الذى رأينا الآن على هيئة الشيخوخة ( لم يتولد دفعة ) على هذه الهيئة ( بلا أب وأم بل ) تولد منهما ملتبسا ( بالتدريج فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعراً ) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ ( الى ان شاخ ) بعد الشباب والكهولة ( ومنها

[ قوله لافرق بينهما الخ ] يرد عليه انه ان أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال النقيض فسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوى بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عدمه في سرتبة الجزم وخصوصيته فمنوع فان الاوليات لا يمكن نقيضها امكاناً ذاتياً بخلاف العاديّات

[ قوله ان هذا الشيخ الخ ] المحكوم عليه في هذا القضية وان كان من الحسيّات لكن الحكم ليس منها اذ لم يستند ذلك الى الحس وكذا في قوله ان ابني هذا ليس بجبريل فما قيل المناسب اسقاط لفظ هذا حق لا يكون من الحسيّات اذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدر فيها أيضاً ليس بشئ [ قوله فكان وليداً ] أي مولوداً ثم طفلاً الاسنان أربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلاثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلاثين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو الى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان يكون الاسنان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن التزعزع وهو بعد الشدة ونبات الاسنان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الفق الى أن يقف النمو

[ قوله كجز منا بالاوليات ] قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم وأشار ههنا أيضاً ثم لنا ان نقول فالجزم بالحسيّات أيضاً كذلك فلم يقولون بها

( قوله أى تحرك ونشأ ) مدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقبل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وغود الطواحين الساقطة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهي التى يكون النقصان فيها خفياً فهي من خمسة وثلاثين وقبل من أربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التى يكون النقصان فيها

ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) أى ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لأماء (البحر) الذى رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجد ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (فإنما فى الكل) أى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل) أى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فاعله أوجب) أى أثبت وأوجد باختياره (شيئا من ذلك) أى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجربها عاده (للامتنان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذاتها قطعا (وعوم القدرة) لجميع الممكنات مستقرية كانت أو مستبعدة (واما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلا حدث شكل) أى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله أو وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تني بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وأيضاً) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل

( قوله لم نجد ما يجوز الجزم بها ) فضلا عن ان يجزم

( قوله فكان الاحتمال ) لا حاجة الى هذه المقدمة

( قوله باتفاق العقلاء ) متعلق لم نجد ما

ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه

[ قوله أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل عندهم الى القادر المختار ] قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان مادة الله فى خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال عز من قائل « ولن تجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل على قطعي الثبوت لكنه على الدلالة فلا يفيد القطع بالتدرج فى الخلق لانه يمكن الاضرار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا أراد تبديله بنحرق عاده

[ قوله فاقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب ] أى بوجه استعداد مخصوص حدث

فى المادة بسببه

صورة الملك ( فانا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة ) التي نراها ليست جبريل ( وأنتم ) يا أهل الملة ( تجوزونه ) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل ( اذ قلتم أنه كان يظهر ) جبريل تارة ( في صورة دحية الكلبي ) وكان له أخرى كدوي الذباب ( والجواب ان الامكان ) أي امكان نقائص ما جزمنا به من العاديات ( لا ينافي الجزم بالوقوع ) أي وقوع تلك الامور العادية جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً ( كما في بعض المحسوسات ) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم \* الشبهة ( الثالثة ) لمنكري البديهيات فقط ان يقال ( للامزجة والعادات تأثير في الاعتقادات أقوى القلب ) بحسب المزاج ( يستحسن الايلاء ) ولا يستقبه بل ربما يلتذبه ( وضعيف القلب يستقبه ) جداً ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات الانتفاع بها كلها ( ومن مارس مذهباً من المذاهب ) حقاً كان أو باطلاً واعتاد به ( برهة من الزمان ونشأ عليه فانه ) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيقته ( يجزم بصحته ) وان كان باطلاً ( وبطلان ما يخالفه ) وان كان حقاً ( فجاز أن يكون الجزم ) من بديهية العقل ( في الكل ) أي كل ما حكمت به

( قوله وكان له أخرى الخ ) أي تارة أخرى

[ قوله دوي ] أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز ان تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة

ودوبها دويه

[ قوله كما في المحسوسات الخ ] إشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع أنهم قائلون بها

[ قوله بأن ابني هذا ليس جبريل ] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقال أنا أجزم بأن ابني أي

من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضي القبح فيها أيضاً

[ قوله وكان له أخرى دوي كدوي الذباب ] فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل ان جبريل

عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبريل عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في

الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر



(المزاج أو عادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقيين في البديهيّات فلا تكون يقينية كالتقاضيّات الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهيّة فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت المزاجية أو العاديه فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (واثن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى أن البخل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهديب النفس) عنها

[ قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ] يعنى ان أريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع أعني مجرد التقدير والتصور فلا يفيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال أعني بقاء الجزم بتلك التقاضيّات كفرض اشتراك الجزئيّ الحقيقي وان أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوز العقل فلا نسلم امكانه لان تجوز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقحم فانه يأتي عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان في قوله اذ لا نشعر به فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور

[ قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ] قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لفظ الامكان في المدعى مقحم وأخرى بارادة الامكان في الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الامكان العقليّ الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقليّ الذي ادعاه المعارض أعني الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف تفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان أبيت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أي تحقّقه الا أن التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أي لا نسلم امكان الخلو المفروض وأنت خير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وأيضاً قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائمه الا بتعسف كما لا يخفى على التأمل

(قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحقّقه

(مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض) زوالها وخلو عنها (والجواب أنه) أي ماذ كرت من تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) أي جميع القضايا البديهية (كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل اعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً \* الشبهة (الرابعة) للفرقة المذكورة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تعجز عن القدح فيهما وما هو) أي المعجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداهما) أي

[ قوله لا يدل على جواز النخ ] لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكرّاً لجميع البديهيات كفي للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات أي الأوليات وليس كذلك [ قوله فإن الجزم بكون الكل النخ ] هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له إليه لأنه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد أن لهم أن يمتنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي الداهة في عدم المدخلية للمزاج والعادة

[ قوله بحسب الظاهر ] قيد به اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة

[ قوله عن القدح فيهما ] بالمنع والنقض والمعارضة

[ قوله الا للجزم بمقدمتهما النخ ] أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلأن الجزم

( قوله أي جميع القضايا البديهية ) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج أو عادة مع أن المراد بالبديهي هو الأوّلى اللهم الا أن يكون الجزم مبنياً على التزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً والحق أن المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحيلث لا محذور فتأمل

( قوله ليس مما للامزجة أو العادات النخ ) لهم أن يمتنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البديهية في عدم المدخلية للمزاج أو العادة والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات موقوفة عليها إنما ينتهز على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية إليها المذكورة في صدد الإثبات لا على من أنكرها وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري

( قوله وما هو الا للجزم بمقدمتهما ) الواو في قوله وما هو حاله والجملة قيد لما قبلها فموصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد أن العجز في جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين ( خطأ قطعاً والا ) أى وان لم تكن احديهما خطأ بل كانت بأسرها صواباً ( اجتمع النقيضان ) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهية العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها ( فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما ) دائماً ( فان ذلك ) العجز ( لا يدوم ويحقق الحق ويبطل الباطل ) من ذينك الدليلين المتعارضين ( عن كذب ) أى قرب ( فلنا نحن لاندى العجز عن القدح دائماً بل بالاطلاق حين العجز ولو أننا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه ) أى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به ( كافى فى رفع الثقة ) عن احكام البديهية ( والجواب ) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ( ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين )

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة وأما البداهة فلانه لا يتم التقريب بدونها اذا الجزم باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاوله العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا أقل من المنع

[ قوله وهى الامور الخ ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزءاً منه والاولى تقديمه فى تفسير قوله بمقدماتهما

[ قوله لصحة الدليلين ] ومحتكما يقتضى صحة لازميها أعنى النتيجةين المتناقضتين

[ قوله بعد تسليم الخ ] أى لا نسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأها فيها موجبا لرفع الوثوق عن الاحكام مطلقاً واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهية قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقاً وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك أخطاء البديهية فى ذلك البديهي وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لذلك ثم المراد من القدح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرد منع الزوم بين عدم الافتقار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لا نسلم فلا يرد أيضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان المنع لا يقتضى السند

( قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ ) فيه بحث اما أولاً فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظه النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجهه هو مناط الحكم<sup>١</sup> فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها<sup>٢</sup> الشبهة (الخامسة) لهم (أنا نجزم بصحة دليل آونة) أي أزمته متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهوراً لا تبقي معه فيه شبهة (ولذلك نقل المذاهب) المتنافية رأيتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (بخاز مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الايمان عنها \* الشبهة (السادسة) لهم (أن في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبها فيها البدهية ومخالفوه ينكرونها) أي البدهية في تلك القضايا (وهو)

[ قوله فلا يلزم الخ ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشئ منها بخارج عن قانون المناظرة لان الجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور

[ قوله آونة ] بالمد جمع أو ان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس فقيد التناول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويحاً للشبهة [ قوله نقل المذاهب المتنافية ] أي من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولي فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل (قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشئ منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

(قوله ولذلك نقل المذاهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على النصف (قوله السادسة لهم ان في كل مذهب) قيل الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل

أى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها ( يوجب الاشتباه ) فى البديهيات بأسرها ( ورفع الامان ) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا ( فلنعد عدة منها ) أى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بداهتها ( الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ) قالوا يحكم بذلك بديهية العقل ( وأنكره الاشاعرة والحكماء ) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة ( الثانية لهم ) أيضاً فانهم قالوا ( العبد موجد ) بالاستقلال ( لأفعاله ) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي ( وهما ) أى الاشاعرة والحكماء ( منعه ) أى كذباً هذا الحكم ( وعارضاه ) أى قابلاً ادعاء

( قوله الصدق النافع حسن الخ ) [ يعنى أنه يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصناها بأفعال العباد وان عممنا لأفعال الواجب أيضاً ] اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا يعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان أو كونهما ملائماً للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف فى كون الحكم بهما العقل اما بديهية أو نظراً

( قوله وادعى بعضهم الخ ) وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهباً فى الواقع أو قال به تليساً على أصحابه وتفصيله فى الموقف الخامس

[ قوله أى كذباً ] أى المنع وكذا المعارضة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا دليل ههنا

( قوله أى ما ذكر ) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى

( قوله بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة ) لان المراد بالحسن فى محله النزاع كونه مناطاً للثواب والقبح كونه مناطاً للعقاب لا معنى للملاءمة والمنافرة والعقل لا مدخل له فى الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل فى الالهيات

( قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ) فيه بحث اما أولاً فلأن مدعى البديهية هو أبو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجداً لأفعاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهية فى ذلك بله التماثل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهية فيه كل ذلك مذكور فى الموقف الخامس واما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين فى مذهبه كما صرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقله عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة فى استقلال العبد تليساً للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه فى الالهيات أو ان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر فى هذا الكتاب والله أعلم

( قوله أى قابلاً ) اشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه ( بضرورة أخرى في أنه لا بد له ) أى للفعل الصادر عن العبد ( من مرجح ) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن حركته بمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى ( فهو ) أي فذلك المرجح ( من خارج ) أى لا يكون صادراً عن العبد ( والا تسلسل ) ما صدر عنه من أفعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستلال بالاختيار ( الثالثة للحكماء ) والمعتزلة أيضاً قالوا ( يمتنع ) بالبدئية ( رؤية ) أسمى الصين ( في ظلمة الليل ) بقة الاندلس و ( يمتنع ) أيضاً بالبدئية ( رؤية ما لا يكون مقابلاً ) للرأى ( أو في حكمه ) كما في رؤية الاشياء في المرأة فانها في حكم المقابل ( وجوزه ) أى ما ذكر من الرؤيتين ( الاشعرية ) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً ( الرابعة للكل ) أى لجمهور الناس حتي العوام فانهم قالوا ( الاعراض ) كالألوان وغيرها ( باقية ) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بدئية العقل ( وأنكره ) أى

( قوله هو ارادته تعالى ) على رأى المليون

( قوله أو في حكمه ) هذا على رأى أهل الشعاع وأما القائلون بالانطباع فلرأى هو الصورة المنطبعة

في المرأة وهي مقابلة للرأى

( قوله أي لجمهور الناس ) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان لاكثر حكم الكل

عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تفعل

( قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار ) اشارة الى أن المقصود هنا

نفي استقلال العبد في فعله الاختيارى وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند

اليه دفعاً لتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً

فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات

بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة أخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى

[ قوله أو في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرأة الخ ] هذا اذا كان المرئى بالمرأة ما له الصورة

بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأى حقيقة كما قيل فلا

حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهرى ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن

مقابلة للرأى لانهم عنوانا بالمقابل المحاذى للقائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف

بقاء الاعراض ( الاشعرية وكثير من المعتزلة ) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال ( الخامسة للمجسمة ) قالوا ( كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له ) فان البدئية تشهد بأن ما لا يختص بحجة ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له فليس بموجود ( وأنكره الموحدون عن آخرهم ) أي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بديهيًا وقالوا انه حكم وهمي ( السادسة للمتكلمين ) القائلين بالخلأ قالوا ( يجب ) بالبدئية ( انتهاء الاجسام ) أي انتهاء كل واحد منها ( الى ملأ أو خلأ

( قوله اما باعادة المعدوم ) فالعاد في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطنه بتخل أن العدم بينهما لعدم ثبت صورة المرئي في الآن الاول ممازاً عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطاً والشعلة الجواله دائرة ( قوله واما بتعاقب الامثال ) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطنه لمغايرة الثاني للاول للثالث بينهما وكون وجه الامتياز خفياً

( قوله اما مقارن للعالم أو مباين له ) لانه إنما يمكن تخلل ثالث بينهما أولاً ( قوله القائلين بالخلأ ) خارج العالم أي بالبعد الموهوم الذي يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفي صرف وعدم محض يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الامر

( قوله أي انتهاء كل واحد ) يعني ان الجمع المعروف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع في الاستعمال لا للكل الجموعي ليصح الحكم بالترديد

[ قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال ] المشهور من مذهب التنكيرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال وأما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوي آتات الوجود آتات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

( قوله أي انتهاء كل واحد ) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملأ اذ لو أريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملأ معني وههنا بحث وهو انه سيحي في بحث الممكن ان الخلأ الذي يثبت المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلأ بمعنى البعد الموجود يثبت بعض الحكماء فثم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزها واما الخلأ خارج

وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدوم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث) فيها سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً (الاسعة لهم) أيغناً قالوا (الممكن لا يرجح) أحد طرفيه على الآخر (الا يرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

( قوله الا بزمان ) لانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهي بالزمان  
[ قوله ويعارضونهم الخ ] فانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان

[ قوله ويجوزون الخ ] ويقولون بوقوعه كالجواهر الفرة والمجردات عند القائلين بها  
( قوله الممكن لا يرجح الخ ) أي لا يجوز ان يرجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما في العقل الاول أو أمراً آخر كالعناية الازلية والداعي الذي يدعو الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داع يدعو اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العالم فتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يشبه الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلاً ليس منتهياً الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى وهنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء الحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محب الفلك الاطلس للنمو وقد أشار اليه الامام أيضاً في المائتين والمصنف في أواخر موقف الجوهر وسنذكره في بحث الممكن ان شاء الله تعالى

( قوله الا يرجح ) أي يرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية أعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتي يكون على أبلغ



طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه ( العاشرة للمتكلمين ) قالوا ( الانسان محل لألمه ولذته ) أى يدركهما بذاته ( و ) قال ( الحكماء بل ) محلهما ومدركهما ( هو الجسم ) والقوى الحالة فيه ( وهو ) أى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى ( آله له ) أى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية انفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة ( الحادية عشر للأشعرية ) قالوا ( يمتنع ) بالبدئية ( الفعل

[ قوله قال فى النهاية الخ ] استشهد على محل الحل فى المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها ففى كالمصغفة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف فى ان حصول الألم واللذة الجسميين فى ذات الانسان أو البدن الذى هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما فى النهاية فانه المنقول عنه

[ قوله يمتنع بالبدئية الفعل عن نائم الخ ] أى غير ما يلزم الحياة كالنفس وأما ما يصدر عنه من التقلب والحركة فليس منه فى حال النوم بل فى حال بين النوم واليقظة ولعل هذا هو مذهب بعض الأشعرية والا فالمصنف نص فى مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن النائم واختلفوا فى كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به

النظام منبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم

( قوله قال فى النهاية ) المقصود من نقل كلامها هو الإشارة الى وجه محل كلام المصنف على ما حمله عليه

[ قوله فانها الانسان بالحقيقة ] وأما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والألم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا فى الادراك بلا واسطة أمر خارج فالتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه  
[ قوله يمتنع الفعل ] أى الاختياري اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقاً

عن ناثم أو معدوم وجوزوه المعتزلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب (الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية واثن سلم ذلك فالبدهى قد يتطرق اليه الاشتباه خلال فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيّات كما عرفت وفى جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردوا الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البدها بعمنى الاولى فيها سلمنا ولكن الاولى قد يقع خلل فى تصورها طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التى ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهية الوهم) لا بديهية العقل (وهى) أى بديهية الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[ قوله وجوزوه المعتزلة توليداً ] كالقتل المتولد حال نوم الرامي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

( قوله ضرورية ) وهى أعم من البديهية بمعنى الاولى والاشتباه فى الاعم لا يوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولى

[ قوله فى شبه السوفسطائية ] النافين للعلوم الضرورية مطلقاً فتلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمدعاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[ قوله أى عن الشبهة الاخيرة ] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى أقرب المذكورات

[ قوله وهى كاذبة ] أى فى الجملة

[ قوله اذ تحكم ينتج النخ ] المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لتقيض ما حكمت به فتكون فى أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لمتهم

[ قوله فى شبه السوفسطائية ] وهم منكرون للبديهيّات والحسيّات أيضاً فلو كان المدعى فى القضايا المذكورة هو الاولى لم يقدح فى الحسيّات

[ قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة ] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات أوجب الجزم فى بعض القضايا وللرابعة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهيّات الوهمية والعقلية فرأى فى بادئ الرأى انهما قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بدهى ببدها العقل وليس كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جماد وأن الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهية العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال أراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمتم بها ( قلنا فيتوقف الجزم بها ) أي بالبديهيات وبصحتها ( على هذا الدليل ) الذي يظهر به كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها ( فيدور ) أي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه ( وأيضاً ) اذا توقف الوثوق بحزم البديهية يتقضيه على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ

[ قوله وقد يقال النخ ] على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهية الوهم بأدنى ملايسة أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها أعنى القضايا المذكورة والاول أظهر معنى لان دعوي ان بديهية الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف وأعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين فلا تكون بقبليّة كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد في دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهية بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احدهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم في كلها من هذا القبيل فلا بد في دفعها من اثبات ان الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهية الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهية آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمنة متطاولة فلا بد في دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهية الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما خطر القناد بخلاف السادسة فانه يكفي في دفعها مجرد جواز ان يكون الحاك في تلك القضايا بديهية الوهم كما لا يخفى

[ قوله أي يلزم الدور ] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لقد حيل بين العير والنزوان ( قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقاً على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقي وان أريد به توقف الشيء على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات ( قوله وأيضاً اذا توقف الخ ) وروده على تقدير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث

ولذلك ظهر خطأه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جواباً للشبهة السادسة [ قوله أي يلزم الدور ] وجه التفسير هو الاشارة الى أن الفعل أعني بدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل \* وقد حيل بين العير والنزوان \*

لو جازمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها ( فلا يحصل الجزم ) الموثوق به في بديهي ( ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه ) أى ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه ( و ) ذلك مما ( لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان ) مع التفحص البالغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبهة الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي امابديهيات أو نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قاذحة في البديهيات لكانت قاذحة في أنفسها ورد بأنها لم تقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ( ثم انهم ) أى المنكرين للبديهيات فقط ( بمد تقرير الشبه قالوا ) لخصوصهم ( ان أجبت عنها ) أى عن هذه الشبه ( فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب ) ولا يحصل الوثوق بصحتها ( الا بالجواب عنها ) أى عن هذه الشبه ( وانه ) أى الجواب عنها انما يحصل ( بالنظر الدقيق فلا تبقى ) البديهيات ( ضرورية ) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق ( وهو ) أى عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة هو ( المراد ) من إيراد تلك الشبه ( وأيضاً فيلزم الدور ) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لاعلى انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذ به يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل

( قوله أى ما لم يتيقن ان ذلك الخ ) فقله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها

( قوله لتوقفها ) أى توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا ينفى كونها ضرورية

[ قوله وان كان بمقدمات بديهية ) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه أيضاً شائع ولو مجازاً فلنعيم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولك أن تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ

على نفسه ( وان لم تجيبوا عنها ) أى عن الشبه ( تمت ونفت الجزم ) بالبديهيات وأجيب عن ذلك بأننا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها بتلك الشبه التى نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه ( الفرقة الرابعة المنكرون لها ) أى للحسيات والبديهيات ( جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين بطلهما ) أى الحسيات والبديهيات ( والنظر فرعهما ) فيبطل بطلان أصله المنحصر فيهما ( ولا طريق ) الى العلم ( غيرهما ) أى غير الضرورة والنظر ( وأمثلهم ) أى أفضل السوفسطائية ( اللاأدرية ) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاك الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناها به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم ( قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا ) بذلك البطلان والوجوب ( فيتناقض ) بنفسه كما توهمتم ( بل ) يفيدنا ( شكافانا شك ) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف ( وشاك ) أيضاً

( قوله ولا طريق غيرهما ) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشيء عند أهل الحق والتعليم داخل في النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و التصفية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة فلما بنى بها المزاج نادر في حكم العدم

( قوله فيتناقض ) منصوب جواب النفي

نتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات

[ قوله ولا طريق الى العلم غيرهما ] قيل الالهام والتعليم بل التصفية أيضاً طرق لها مع انها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً وفيه ان الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقاً فالأولى أن يقال إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[ قوله وشاك في أنى شك ] قيل فيلزم التسلسل في الشكوك وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع باقطار الاعتبار

( في أنى شك وهلم جرا ) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن ينتهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفيه أو لا ينتهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضاً لنفسه \* ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استعالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يحق واحتجوا على

( قوله وبالجملة الخ ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر  
( قوله تابعة للاعتقادات ) فليس الاشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[ قوله وبالجملة ما من قضية بديهية الخ ] هذا يدل على أن إنكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم إلزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل إلزام منكري أجلي البديهيات بمثل هذا الامر الخفي  
( قوله ويرد عليهم انكم الخ ) وأيضاً يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[ قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر لنقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية بجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم

ذلك بان الصفراوي يمجّد السكر في فيه مرّاً فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات وذلك مما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفاً بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطاً اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلاً بلغتهم اسم الحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لأنها لا فائدة المجهول) المحتاج الى النظر (بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتقي القيدان المعتبران في المناظرة (فالاشتغال به) أي بجواب ما ذكره من الشبه (الترام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قررروه في قولهم ان أجبتكم عنها الخ (بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم) (ان تعبد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بشبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فان أبوا الا الاصرار) على الانكار (أو جمعوا ضرباً واصلوا ناراً أو يعترفوا) أي الى أن يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيّات) قال نافذ المحصل والحق أن محصدي كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم

(قوله الى أن يعترفوا) أو يحترقوا حذف الثاني لظهوره

(قوله أو يعترفوا بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير قتلهم باحتراقهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل إما اعترافهم بكون الالم مثلاً أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى ( وفيه مقاصد ) \* المقصد ( الاول في تعريفه قال القاضي ) الباقلاني النظر ( هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة ) أربعة السؤال ( الاول ) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و ( الظن الغير المطابق جهل ) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال ( لا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب ) بالفكر من الظن

( قوله الذي هو اثبات الخ ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لا يراد مباحث النظر فيه

( قوله وقيل هو معرفة الله تعالى ) بأن يراد به المطلوب من خلقه الانسان قال الله تعالى ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بأنه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظن به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية أي شئ كان موضوعه

( قوله فيلزم مما ذكر في تعريف الخ ) من كون الظن المطلق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً ( قوله وهو ممتنع ) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً

( قوله وزاد عليه الخ ) أشار بذلك الى ان ما ذكره الآمدي ماحوظ للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفاً على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ما فهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي فالزائد قوله فاذاً المطلوب

( قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقتها بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه

( قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية ) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب يجعله موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل

( قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ ) الزائد اسالة على ما ذكره الآمدي هو التفریع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه

( قوله فاذاً المطلوب بالفكر مظن ما يعلم مطابقتها للواقع ) أي الذي يطلبه المفكر بنظره أن يحصل



( ما يعلم مطابقتها ) للواقع ( فيكون علماً ) لا ظناً وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن  
ويمكن أن يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك ( قلنا )  
الظن ( من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة ) للمظنون ( وعدمها ) فاد  
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية  
من طلب الاعم ) الذي هو الظن مطلقاً ( طلب الاخص ) الذي هو الظن الف  
فلا يلزم طلب الجهل السؤال ( الثاني غلبة الظن غير أصل الظن ) بلا شبهة ( فيج  
أي عن تعريف القاضي ( ما يطلب له أصل الظن ) فلا يكون تعريفه جامعاً ( قلنا )

( قوله فيكون علماً ) لكونه جزءاً مطابقاً للواقع ضرورة ان ما يعلم مطابقتها تجزم به النا  
( قوله قد يكتفي ) أي لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقتها لم لا يجوز  
الظن المطابق الذي يظن مطابقتها بعد حصوله

( قوله قلنا بل يطلب الخ ) اضراب عن مقدر أي لا نسلم انه اذا لم يكن الظن الغير الم  
يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها مطلوباً بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالخ  
أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الا  
في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على  
كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها  
يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطئ أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جو  
وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول باتحادهما في المال وهم

( قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ ) دفع لما ادعاه المعارض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقتها  
أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوباً

له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به ما يعلم مطابقتها له  
فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلاً عن ان يعلم مطابقتها وبهذا يندفع ما يتا  
باعتماد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علماً على انهما جزم  
أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقتها لا يكون ظناً هذا وقد يقال المطلوب  
مطابقاً لا ما يعلم مطابقتها فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

( قوله ويمكن أن يقال قد يكتفي الخ ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد  
طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المال وأنت خ  
المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا أن يقال الجواب الذي ذكره المصن

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح ( فكَأَنَّهُ قِيلَ أَوْ غَلْبَةُ الْاِعْتِقَادِ الَّتِي فِي الظَّنِّ وَفَائِدَةُ الْعَدُولِ إِلَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ هِيَ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ الْغَلْبَةَ أَيْ الرَّجْحَانَ مَأْخُوضَةٌ فِي مَاهِيَّتِهِ ( وَقَدْ أَجَابَ عَنْهُ الْآمِدِيُّ بِأَنَّهُ ) أَيْ النَّظَرُ ( خَاصَتَيْنِ ) أَفَادَةٍ ) أَصْلُ ( الظَّنِّ وَفَائِدَةُ غَلْبَتِهِ ) بِأَنَّهُ يَزْدَادُ رَجْحَانَهُ وَقُوَّتَهُ مُتَقَارِبًا إِلَى الْجُزْمِ ( وَقَدْ اكْتَفَى ) فِي تَعْرِيفِهِ ( بِذِكْرِ أَحَدَاهُمَا ) يَعْنِي أَحَدِي الْخَاصَتَيْنِ ( وَلَا يَجِبُ ذِكْرُ الْكُلِّ ) أَيْ كُلِّ خَوَاصِهِ فِي تَعْرِيفِهِ ( وَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ يَوْجِبُ ) جَوَابُهُ هَذَا ( جَوَازَ الْقَنَاعَةِ بِقَوْلِهِ يُطْلَبُ بِهِ عِلْمٌ )

( قَوْلُهُ لَانَ الرَّجْحَانَ مَأْخُوضٌ فِي حَقِيقَتِهِ ) مَقُومٌ أَيَّامٌ يُمِيزُ لَهُ عَمَادَاتُ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِدْرَاقِ فَلَمَرَادُ بِالْغَلْبَةِ الْقُوَّةُ وَالرَّجْحَانُ الَّذِي هُوَ فَصْلٌ لَهُ مُتَعَدِّدٌ مَعَهُ فِي الْوُجُودِ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِي الَّذِي هُوَ الْإِعْتِبَارِيُّ الْمُحْضَرُ وَلَا تَحَادُّهُ مَعَهُ فِي الْوُجُودِ عِبْرٌ عَنِ الظَّنِّ بِهِ وَبِمَا ذَكَرْنَا ظَهَرَ انْدِفَاعُ مَا قِيلَ أَنَّ كَوْنَهُ مَأْخُوضًا فِي حَقِيقَتِهِ لَا يَصِحُّ أَنَّ يَعْبرَ بِهِ عَنْهُ وَيَقَامُ مَا يُطْلَبُ غَلْبَةُ الظَّنِّ مَقَامَ مَا يُطْلَبُ بِهِ الظَّنُّ ( قَوْلُهُ فَان مَاهِيَّتُهُ هُوَ الْاِعْتِقَادُ الرَّاجِحُ ) أَشَارَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ الْمَشْتَقَّ وَمَبْدَأُ الْاِشْتِقَاقِ مُتَحَدِّدَانِ بِالذَّاتِ مُخْتَلِفَانِ بِالْإِعْتِبَارِ كَمَا حَقَّقَهُ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِيُّ فِي حَوَاسِيهِ الْقَدِيمَةِ

( قَوْلُهُ فَكَأَنَّهُ قِيلَ أَلْ ) فَاضَافَةَ الْغَلْبَةَ إِلَى الظَّنِّ لَامِيَّةً وَالاخْتِصَاصَ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ جُزْءًا لَهُ مَقُومًا أَيَّامٌ وَلِذَا قَالَ الشَّارِحُ فِي الظَّنِّ دُونَ هِيَ الظَّنِّ فَمَا قِيلَ أَنَّ الْأَوَّلِيَّ أَنَّ يَقُولُ هِيَ الظَّنُّ لَيْسَ بِشَيْءٍ ( قَوْلُهُ عَلَى أَنَّ الْغَلْبَةَ أَيْ الرَّجْحَانَ ) لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ مَأْخُوضٌ فِي مَاهِيَّةِ الظَّنِّ مَقُومٌ أَيَّامٌ يُمِيزُ لَهُ عَمَادَاتُ مِنَ الْإِدْرَاقَاتِ وَهَذَا التَّنْبِيهِ حَصْلُهُ مِنْ جَعْلِ طَلِبِهَا طَلِبُهُ فَانَّهُ مُشْعَرٌ بِاتِّحَادِهِمَا فِي الْوُجُودِ فَيَكُونُ ذَاتِيًّا لَهُ وَهَذَا التَّنْبِيهِ غَيْرُ مَشْهُورٍ وَأَنَّ كَانَ كَوْنُ الظَّنِّ مُوصُوفًا بِالرَّجْحَانِ مَشْهُورًا فَتَدْبِرُ فَانَّهُ عَمَازِلُ فِيهِ الْاِقْدَامُ

[ قَوْلُهُ إِذْ يَوْجِبُ جَوَابُهُ أَلْ ] النَّظَرُ الْأَوَّلُ نَقَضَ إِجْمَالِيٍّ لِدَلِيلِ صِحَّةِ الْاِكْتِفَاءِ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ وَالنَّظَرِ

عَنْ لَزُومِ طَلَبِ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ وَلِذَا قَالَ مِنْ غَيْرِ مَلَاخِظَةِ الْمِطَابَقَةِ وَعَدَمِهَا يَعْنِي عِلْمُهُمَا وَالْاِفْلَاحِظَةِ أَصْلُ الْمِطَابَقَةِ وَلَوْ ظَنَّا عَمَّا لَا يَدَّ هُنَا فِي الظَّنِّ ظَاهِرًا خَلِيلٌ يُنْجِدُ الْجَوَابَانِ فِي الْمَالِ بَقِيَ فِيهِ بَحْثٌ وَهُوَ أَنَّ ظَنَّنَا مِطَابَقَةَ الظَّنِّ أَنَّ عِلْمَ مِطَابَقَتِهِ كَانَ عِلْمًا وَأَنَّ عِلْمَ عَدَمِ مِطَابَقَتِهِ كَانَ جَهْلًا وَأَنَّ ظَنَّنَا نَقَلَ الْكَلَامَ إِلَيْهِ حَتَّى يَتَسَلَّلَ وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ الظَّنُّونَ أَمَّا تَكُونُ مُتَعَلِّقَةً بِالظَّنِّونَ بَعْدَ الْمَلَاخِظَةِ الْقَصْدِيَّةِ فَتَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِهَا

( قَوْلُهُ الَّتِي فِي الظَّنِّ ) قِيلَ الْأَوَّلِيَّ أَنَّ يَقُولُ أَوْ غَلْبَةُ الْاِعْتِقَادِ الَّتِي هِيَ الظَّنُّ لَيْشْعَرُ أَنَّ الْإِضَافَةَ بَيَانِيَّةً وَأَنَّتْ خَيْرٌ أَنَّ الظَّنَّ هُوَ الْاِعْتِقَادُ الْغَالِبُ لِأَنَّهُ غَلْبَةُ الْاِعْتِقَادِ هَذَا وَقَدْ يَجِبُ عَنْ السُّؤَالِ الثَّانِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالظَّنِّ نَفْسُ الْاِعْتِقَادِ فَإِنَّهُ قَدْ يَسْتَعْمَلُ بِعَمَاءٍ لَأَنَّهُ غَلْبَةُ الْاِعْتِقَادِ

( قَوْلُهُ وَفَائِدَةُ الْعَدُولِ إِلَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ هِيَ التَّنْبِيهِ أَلْ ) لَا يَخْفَى أَنَّ كَوْنَ الرَّجْحَانِ مَأْخُوضًا فِي مَاهِيَّةِ الظَّنِّ أَمْرٌ مَشْهُورٌ فَالتَّنْبِيهِ عَلَيْهِ بِعِبَارَةِ ظَاهِرَةٍ فِي خِلَافِهِ عَمَّا يَأْبَاهُ مَقَامُ التَّعْرِيفِ فَالْأَوَّلِيَّ تَرْكُهُ

فان افادة العلم خاصة ناللة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باجدي الخاصتين أو الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال ( الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي

الثاني حل له بأن الاكتفاء باحدى الخواص انما هو في الخواص الشاملة وما عن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شأنه هذا ولذا أورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لانه حركة في المعاني طابا للمبادئ يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة من فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التي انشأت من فلتة ( قوله التحديد الح ) تقرير السؤال ان ما ذكره القاضى تعديد لاقسام النظر ولاشئ من التعديد بتحديد أما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر وأما الكبرى فلان التعديد بيان للاتسام والتحديد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب اننا لنسلم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعنى الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على افراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيها هو سبب لاقسامه اليهما فليل الفكر الذي يطلب به أحد الامرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر فانه مما خفى على الاقوام وزل فيه الاقدام

( قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً ) قيل مراد الحبيب منع لزوم الجامعة في الرسم وفيه بحث

لانه مصرح بوجود كون الرسم خاصة بينة شاملة

( قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الح ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم

أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعروف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الح فقيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الح جميع اراده ويمكن أن يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم ما من شأنه أن يطلب به كذا على معنى ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل

وهذا) الذي ذكره القاضى في تحديد النظر (تعميد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياه غما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بعبارة أخرى فيقال) لفظة (أو للترديد وهو) أي التردد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للتريد بل) هو (للتقسيم أي أيا كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم و أنتقسيم ينافي التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافي التحديد نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو في التعريف وغاية ما يقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة أو ينافي التحديد وقد تقرر منافاته إياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة (قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين

(قوله وحاصله الخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين في الحدود فيكون تعميدها لاقسامه لا تعريفاً أشار الى دفعه بان المقصود منه ان الحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً ووقوع أحد طرفيه لكن غدم تأتى مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركا حينئذ لا فائدة له يعتد بها والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

(قوله الذي ذكره القاضى في تحديد النظر) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وهنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسماً

(قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حينئذ تعريف بالاختصاص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها أحدهما فقط وبالجملة المعرف يجب أن يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان أريد به المنتقسم وأجيب بان المعرف أحدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاختصاص لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما أخفى وأجيب بان كونه أخفى باعتبار كنهه لا بتميزه في الجملة المعبرة هنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

(قوله فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على

باوان قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال ( الرابع لفظ الفكر ) في هذا الحد ( زائد ) لا حاجة اليه ( اذ باقى الحد مغن عنه ) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن ( والجواب أن المراد بالفكر ) بهنا هو الحركات التخيلية ( أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً ) كيف كانت ( أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب ) قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس ( فهو ) بالمعنى الذي ذكرناه ( جنس للنظر ) لا مرادف له على ما هو المتعارف ( والباقي ) من الحد ( فصل )

( قوله على سبيل الشك ) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب

( قوله الحركات ) الظاهر الحركة الا انه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليرتب عليه كونه جاسماً

( قوله أي الذهنية ) بذكر الخاص وإرادة العام

( قوله لا العينية ) فقيد التخيلية لإخراج العينية المحسوسة كالحركة في الابن والكيف والكم والوضع

لا للاحتراز عن الحركة لإخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافيا لما قيل

واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم حيث قال فان أريد

بالفكر الحركات التخيلية الخ

( قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له ) بناء على ماقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات

اعتبارية فما اعتبر داخلاً في مفهوماتها فهو ذاتي لها

أمر شامل فذا تقسيم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ما تركب

من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملهما

( قوله فلا يكون منافياً الخ ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والتخييلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد

( قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل ) قد سبق الإشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك

مطلقاً جنساً وما به الامتياز فصلاً وإطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه

له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه ان أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدي لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يحكي) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بمباراة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلافة بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لقل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره

[قوله والفصل يحصلها الخ] التحصيل بالمعنى اللغوي أي جعلها حاصلة متحققة في نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحي أعني ازالة الإبهام الجنس وجعله مطابقاً لتام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقي فصلاً بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقاً من ان هذا التعريف رسمى وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم وهذا مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لقسميه فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما وحمل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب وأشار بلفظ الإبهام الى كونه باطلاً من أحكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما [قوله بيانا لاتحاد مدلولهما] أي مفهومهما فالآمدي حمل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما اطلاق الفصل على الباقي فقلعه على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسمياً بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه إلا أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيرياً له (قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

التقاضى (تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح والفاقد والقطعى والظنى والموصول الى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصول الى التصديق على اختلاف أقسامه (وله) أى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعليل) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأذى الى) أمر (آخر وعليه اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) أى تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالنسبة وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قال ابن سينا لا يشفى غليلا) لأن هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضاً

[ قوله الشامل لجميع أقسامه ] لأن جميع أفرادها يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولاً

[ قوله والقطعى ] باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهاني

[ قوله والظنى ] من حيث المادة كالنظر القياسى الخطابى أو من حيث الصورة كالأستقراء والتثليل

( قوله على اختلاف أقسامه ) من اليقيني والظنى والجهلى فإن النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به

العلم أو الظن إذ العاقل لا يطلب الجهل المركب

[ قوله لا يشفى غليلا ] بالشين المعجمة والفاء والغليل بالعين المعجمة العطش وشده وحرارة الجوف

وقد جاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز أن يكون بالعين

المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض

[ قوله وقد أجيب أيضاً بأنه الخ ] فيه بحث أما أولاً فلم لا يكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال

( قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ ) لأن الطلب لا يستدعى حصول المطلوب ولا يستلزمه فإن

قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلاً مركباً وتعميم الظن إتياء على ما يشير اليه الشارح

فى التعريف الذاتى بأبأ عبارة الغلبة ههنا لا يقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله

علم قلت لا خروج لأن الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طاب العلم أو الظن لا الجهل لأن

طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل

( قوله لا يشفى غليلا ) ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء

فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى القلة وهى حرارة العطش فالاولى تحتمل أن تكون

كما ذكر وتحتمل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أي ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أهم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلمع عدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

واما ثانياً فذكر الحدود لم لا يكفي قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثاً فلانه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضى أن يكون بينهما ترتيب لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب [ قوله ومعنى المشتق الخ ] فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شئ والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معني المشتق فهو تعبير عنه بلازمه ( قوله يخرجها عن كونه حداً ) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها أو بعضها

غليل أو الإيقاع المجازي

( قوله يكون بينهما ترتيب ) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب ( قوله وأما الثاني فلمع عدم انحصار الخ ) وأيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والا لم يكن فصلاً ولو أريد بالشئ ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري لا يقال المعبر في حال الحمل هو المفهوم وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قبل اذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكماً كما ذكرنا في الخبر والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجماد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو أول المسئلة اللهم الا أن يبنى الكلام على انه يجب أن يصح جعل المعرف خبراً عن المعرف ومحمولاً عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه

( قوله فتكون هناك حركة واحدة ) قيل بل ولا حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك أصلاً ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة



الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فقير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصلًا يكون المطلوب حاصلًا لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصلًا لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطرًا بالبال ملتفتًا اليه قصدًا فيجوز أن يكون حاصلًا بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال (قوله لم ينضبط الخ) لان المعاني البسيطة التى تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك (قوله للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللاختيار الخ) اذ الاختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعاني المركبة فان للاختيار فيهما مدخلا بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعاً (قوله تحصيل أمر) أي ملاحظته قصدًا كما عرفت

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لانه يبقى بعد داخلا فى التعريف النظر الفاسد المركب من أمور مظنونة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب اللهم الا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع وللمطلوب بأن يكون مناسباً له فنخرج عن قانون المناظرة غير صار للباحث كما لا يخفى

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) أى الذى لا يؤدي الى المطلوب والقول بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدي الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج عن قانون المناظرة أيضاً

(قوله مزيد مدخل) اذ لا صورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها (قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر بان تكون تلك الأمور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان تكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الأمر الغير المناسب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضع) في الحـد (مكان قوله للتأدي) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقدماه قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي مجهولة) جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا نم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

(قوله على المعنى الاعم) أى الصورة الحاصلة

(قوله على المعنى المشهور) أعنى الاعتقاد الراجح

[ قوله على ما يقابل اليقين ] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع أفرادها من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

(قوله ووجب أيضاً أن يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً مع ان الأمر الثانى مغن عن الأول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذى يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقى فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي لتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا أن يقال المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم

(قوله بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها

(قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق الفطر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف

أقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال ( هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ) هذا ( وأما من يراه ) أي النظر ( مجرد التوجه ) الى المطلوب الادراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض فمتي توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة ( فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات ) المانعة عن حصول المطلوب ( ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات

[ قوله بلا اشكال ] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التنصيص منهما الى تكلف

[ قوله هو ملاحظة العقل الخ ] أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على الثقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات عليها حضور لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مرتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفي على بعض

( قوله من غير أن يكون الخ ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة

( قوله نحو المعقولات ) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيها قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية البقيلية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

( قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والكفر بمجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادئ المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وأيضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للترتيب على وجه مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه بتحديد النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديد العقل نحوه طلباً لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه أكل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

(عبد الحكيم)

[قوله التوجه نحو المطلوب] أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره

[قوله وتحديد العقل الخ] أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى المبصر

[قوله وأعلم الخ] تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع

[قوله أن الظاهر مذهب الخ] لما مر من أن الاستعانة بالمعلومات أمر بديهي كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها إيجاباً وسلباً وقوة وضعفاً

[قوله من معلومات] مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الافتراضات وقضية الملازمة في الشرطيات

[قوله ومن هيئة مخصوصة] لا يحتاجن في وهمك أن هذا القول يقتضى أن يكون تقديم الجنس على الفهر في المعارف واجباً ليحصل به الهيئة الخاصة مع أن ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فإن المراد من الهيئة الخاصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما إلى الآخر لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس أو الفصل

[قوله ولو حاولنا تحصيله الخ] أي تحصيل ذلك الأمر على وجهه أكل من الوجه السابق سواء قلنا أن ذلك الوجه هو المطلوب أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للإمام في امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه أكل من الوجه السابق فأرجع إليه

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل خفيفة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية ولما

( قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلاحظة المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية

( قوله ولما توجد الخ ) اذ سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قليل

( قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل ) فيه بحث وهو ان تحقيقه هنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان ثبت ثلثة أشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من ان المرصد الثالث في أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن تنتهي الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر

[ قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ] قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الابن على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك

[ قوله لازم للحركة الثانية ] لزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به

يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينقل أولاً من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات ( المقصد اثناي أنه ) أي النظر ينقسم الى صحيح ) وهو الذي ( يؤدي الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

( قوله وتحديق العقل الخ ) حمل الشارح المعقولات على المبادي التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على انه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادي وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لانه في الحقيقة بين الفريقتين ( قوله وهو الذي يؤدي الخ ) بيان للحاصل وإشارة الى أن قوله يؤدي صفة كاشفة لان في العبارة تقدير المبتدأ والموصول

[ قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل ] مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه هنا فالتوجه اليه والمحقق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح هنا بخلافهما فيما نقله عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادي وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه في الجملة والآخر على التوجه التام وهذا وكأن الامر بالتأمل إشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريف باللازم لكن الكلام في محولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين [ قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب ] أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاقد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حار وكل حار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا ينفع لتحقيقه في خصوص امثال المذكور ولظايره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علماً أو ظناً

المطلوب وفساد يقابله ) أى لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان مارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال ( ولما كان المختار ) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو ( أنه ترتيب العلوم ) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

( قوله يؤدي الى المطلوب الخ ) قيل يرد على التعريفين قولنا زهد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا نسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وههنا لا يثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بهد تسليم المتقدمين

( قوله فالصحة الخ ) رد لما في شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته ففي انقسامه الى الصحيح والفساد يجوز كما في انقسامه الى الجلي والظني

( قوله عند المتأخرين ) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفساد

[ قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم ] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم اشارة الى دفع ما يوهم من ظاهر عبارته من البناء انقسام النظر الى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيًا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى النصور معرفاً والى التصديق دليلاً ويكون العلوم أي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الخاصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملازمة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح في حواشى المطالع وحاشيته الصفري توجيهها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله

للتأدي الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ( ولكل ترتيب مادة وصورة ) أي لا بد له من أمرين يجران منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما ( فتكون ) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال ( صحته ) أي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب ( بصحة المادة ) أي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون التضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

### ( عبد الحكيم )

( قوله ولا شك الخ ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها أعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب مالا جلّه الحركة أعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا تدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء اقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم

( قوله وهي بمنزلة المادة الخ ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الاخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بان العلة المادية والصورية شاملة للأجواهر والأمراض ملشأء عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخاطئين

( قوله بسبب صحتها ) يعني ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد



وصادقة اما قطعاً أو ظناً أو تسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط  
المعتبرة في ترتيب المعارف والادلة (مما) أى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده  
بفسادهما) مما (أو فساد احديهما) فقط (ومنهم من تسمه) أى النظر (الى الجلى والخفى)  
وهذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان  
فلذلك حقه فقال (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين  
أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء  
والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى  
وسط أقل أو أكثر (ونائبهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة  
وأكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها  
بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بان يستند الى الضروريات  
مثلاً بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) أى تفاوت المقدمات في الجلاء  
والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وأنت خير  
بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المرف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة  
في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

(قوله إما قطعاً الخ) مفعول مطلق أى صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أى مقطوعة أو مظنونة  
أو مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعنى البرهان والخطابة  
والجدل وأسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول

(قوله مجتمعتين) اشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد  
(قوله لان النظر الخ) يعنى ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه  
وهو لا يجامعه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

(قوله وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً) أى صادقة في نفس الامر أما حال كونه مقطوعة أو  
مظنونة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم تعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما  
سبق والا وجب الظن بالمطابقة فتأمل

(قوله ولا يجامعه) لابان يجتمعان في شئ ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابدار الافكار  
[قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة] فان قلت يجرى فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم  
الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف  
بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكور (فإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (فهو لا يمرض للنظر) حقيقة بل للدليل أو المعرفة (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذلك نظر خفي (وإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أى غير ما ذكرناه (فلا ثبت له) أى لا دليل له يدل على ثبوته (المقصود الثالث النظر الصحيح) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالنظر فيه (عند الجمهور) وأما إفادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في

( قوله فلذلك ) أى لكونه بعيداً

( قوله فلذلك خص الدليل بالذكور ) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه الى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك

( قوله المشتمل على شرائطه الخ ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليرتب الحكم عليه بإفادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية العقول لآلانه لا يصح هنا تفسيرها بما هو صفة إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

( قوله متفق عليها الخ ) لانه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً الى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

( قوله ولا بد الخ ) فان المذكور سابقاً مهملة تحتمل الجزئية لكونها فى قوتها وتحتمل الكلية بناء

[ قوله فهو لا يمرض للنظر حقيقة ] قيل قد ثبت بل اشتهر إطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وأنت خير بان ذلك الإطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى اتصاف النظر الحقيقى بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفياً بطيئاً وإن كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذات خفي شائع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل [ قوله المشتمل على شرائطه الخ ] كأنه إشارة الى أن ليس المراد بالصحيح هنا مأمور وهو الذى يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى الى المطلوب يؤدى اليه لا يتطرق اليه نزاع الا

الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قد يفيد) أي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصل من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة من مفيدة للعلم بان يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئي

على ان مهملات العلوم كليات

( قوله فقال الخ ) أي فأقول قال الامام الخ ليصح ترتيبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع

( قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية ( قوله الفكر المفيد للعلم موجود ) فانه لا يمكن حمله على الكلية إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً ( قوله بان يقال الخ ) يعنى يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية ( قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود ) وان حصل الرد على من أنكر افادته العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

( قوله اذ الجزئي الخ ) لتعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الاصل منه اذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويل لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن والمنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلاً

[ قوله قد يفيد العلم ] القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالنهاية بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيره اذ لا يكون منه محجوباً في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لأن أقصى ما ثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام منافياً لادماثة الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أصلاً [ قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود ] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه

لا يثبت ) ولا يعلم حاله ( الا بالكلية ) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا ( وقال الآمدي كل نظر صحيح ) بحسب مادته وصورته مما ( في القطعيات ) احتراز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما ( لا يعقبه ضد للعلم ) أي مناف له ( كالموت والنوم ) والفغلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة ( مفيد له ) أي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

( قوله ولا يعلم ) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمي لثلا يرد ان الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي كافي التمثيل فانه يفيد الثبوت الظني الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكل ( قوله الذي يندرج النج ) وصف كاشف للكلية يسبين وجه افادته العلم بحال الجزئي ( قوله في القطعيات ) أي اليقينيات كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً ( قوله أي مناف له ) فسر الضد بالمنافي لان حصول المنافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولاً بل مقابلاً كان أولاً فان المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما ( قوله مقيد بقيود ) انصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وهنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس فيكون المدعي المثبت حينئذ أيضاً كلياً وكلامه فيما اذا كان المدعي المثبت جزئياً ليس الا كما دل عليه عبارته [ قوله في القطعيات ] أراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للجهل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالفطحي استثناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطالب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظان انظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى القيد المذكور ثابت البينة

[ قوله لا يعقبه ضد للعلم ] قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوي التحديد التام وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل [ قوله أي مناف له ] فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضداً للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضداً للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متنع التضاد مطلقاً اذ ما من شيء يقدر بينهما تضاد الا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كانه صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديهيها لا يحتاج فيه الى تعقل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

( قوله لان حالها في الافادة الخ ) بخلاف الانظار الواقعة في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا أنكرها الامام

( قوله وفي نهاية العقول الخ ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية لكن يمكن أن يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية

[ قوله علم بالضرورة ] أى بالبديهية حيث رتبته على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

( قوله فانا نعنى بالنظر ) أى بعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق

( قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة ) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فلهذا أراد بالتضمن الاستنباع فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[ قوله وفي نهاية العقول ] قيل فائدة نقل هذا الكلام تقويمه الجواب المذكور ببيان ان الامام أيضاً صرح بالانظار التصديقية والتنبية على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم بقرينة على ذلك أيضاً

[ قوله فانا نعنى بالنظر ] أى بعرفته معنى النظر

الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوماً كان ضرورياً) مستغنياً عن الاحتجاج عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الاول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً اذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (يختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً بديهية العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دونه في القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وانه) أي احتماله للنقيض (ينفي بدايته) قطعاً فلا يكون بديهياً (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (فلأنه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضروري والنظري الى الانحصار فيهما

(قوله ينفي بدايته) بل كونه معلوماً

(قوله فلانه اثبات للنظر بالنظر) أي افادة النظر بافادة النظر أما كون المطلوب افادة النظر فظاهر

وأما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الى أن كلمة ان في قوله ان كان معلوماً للفرض بمعنى أو كما قال في

قوله تعالى (قل ان كان لارحم ولد فأنا أول العابدين) ولك أن تقول انه للترديد والشق الثاني محذوف

لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعين صدقه والحال ان الدعوي فرع العلم

(قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا أنه لما كان دعوى صدقها في نفس الأمر متضمناً لدعوي

[قوله ثم قال المنكرون الخ] قبل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال

انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشرح اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لاخلاف في افادة

الظن بين العقلاء فتأمل

[قوله للنظر بالنظر] أي لافادة النظر بافادة النظر

[قوله قلنا المدعى عندنا الخ] لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام

يترتب على العلم بصدقها المنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري) كما حققناه من كلامه في النهاية (قوله لكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيّات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (خفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (وليس في تجريدهما) عن العوارض واللاحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجر دوها كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيّات بالسكينة (فإنكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكتفى على دعوي صدقها فلا انكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيل ان في هذا الجواب تعسفاً لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة قيل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية انه لو أفاد العلم أفاد كونه علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وأنت خير بأن الكلام في الأدلة التي تفيد نفي معلومية هذه القضية لافي ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة أخرى للنافين كما سيحجى (قوله أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما

في ابدكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية هو انه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

[قوله منهم الامام الرازي أنه ضروري] قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقاً على ما ذهب اليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيها اذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً انما هو في الخصوصيات

التفاوت ( اما للالف ) والاستثناس بذلك القول لوروده علي الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه ( أو لتفاوت في تجريد الطرفين ) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة ( وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الامام الرازي ) في النهاية ( فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ) ليمكن اثباته به ( وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم ) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلًا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلًا في تلك الحال ( وهو تناقض ) قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معاً بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا في دعوى الضرورة كما لخصناها ( والجواب أنه ) أي امام الحرمين ( إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً ) حتي يتجه عليه ذلك الانكار ( وتحقيقه ) أي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتاً للشيء بنفسه وان أوهمه العبارة ( انا اثبت القضية الكلية ) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيد ( أو المهملة ) القائلة النظر قد يفيد العلم ( على اختلاف

( قوله ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر ) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعدما أثبت به قوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً وان ما نقله عن الامام اعاده لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كنفى الشيء بنفسه ثم يحجر كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض في اثبات الشيء بنفسه لانه انما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشيء بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه الا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة ( قوله وتلخيصه انه الخ ) الحينيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحينيتين ( قوله على تناقض من وجه ) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة ( قوله من وجه آخر ) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتهياً ( قوله وان أوهمه العبارة ) أعني قولنا اثبات النظر بالنظر

( قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ ) الحينيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا

ينافيان التناقض



التحريرين بمشخصة) أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه منافع للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المنافع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المنافع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعنى الملاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المنافع وأما الكبرى فلا متنازع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المنافع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا

( قوله أي بقضية شخصية ) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات السكينة والمهمة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم ( قوله أما الصغرى الخ ) استدلال على حقيقتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف في الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى أنها بديهية لاختفاء فيها أصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى يتنافى دعوي بدهيتهما المستفادة من قوله وبالجملة فهنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي والبدهي قد يكون نظرياً من حيث لميته كلام منشأ عدم التدبر فتدبر

( قوله وبالجملة الخ ) مجمله الجواب أن ههنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية السكينة أو المهمة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه

( قوله فنقول النتيجة في كل نظر قياسي الخ ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فنشكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العملية يلاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب اللزوم فلا اشكال فتأمل

( قوله وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان ) قبل دعوي بدهيتهما يتنافى الصغرى والكبرى اللهم إلا أن يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى

فيهما أفاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من افراد النظر أولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكليّة والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشيء بكونه نظراما) كما في القضية الكلية والمهمة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مستمدة على أحكام

(قوله ثم ان حكمنا الخ) أي بعد ما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية أو المهمة بشخصية وعلمت أنه ليس اثبات الشيء بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حق لا يحتاج في وهمك أن الحكم بافادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهمة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فقله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه اثبات الشيء بنفسه (قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل

(قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلاً اذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كما مر يكون انتاجه بيناً وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافياً في الحكم بانه مفيد (قوله لاشك الخ) بمعنى ان ما ذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية ينظر جزئي يكون ذلك

قلت بل أراد به ان الكبرى بديهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهي قد يكون نظرياً نظراً الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم ان حكمنا الخ) قبل لا حاجة الى هذه المقدمة في أصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلنا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم لامعترض أن يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فتضطر الى

الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور أصلاً واعلم ان ذكر المهمة فى تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهمة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال فى المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلاً فى موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئى مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط به مراتب الكلام

( قوله استطراد الخ ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظرياً يلزم اثبات الشئ بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهمة فى الجواب استطراداً بل يكون ذكر كل من الكلية والمهمة فى الجواب لازماً قطعاً لمادة الشبهة

( قوله لان لزوم الخ ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهمة بل فى المهمة أظهر لانه يحتاج فى الكلية الى عدم ملاحظة الكلية فى جانب المثبت أيضاً بخلاف المهمة نعم لو كانت منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور فى الكلية دون المهمة لكن ليس فى عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبنى على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا اثبت بنظر جزئى آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئى آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

( قوله فلازمه الظاهر ) أى معلوم الظهور بالتعريف فيه من قبيل والدك العبد وايراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشئ بنفسه لا الاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهراً فان لزوم الدور والتسلسل فى مرتبة واحدة فى اللزوم ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف فى هذا الجزئى المشخص لم يمكن منع التفاوت وأنت خير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمطلوب

( قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل ) انما قال فلازمه الظاهر لا حتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلاً فى المهمة وأن يكون عينها ولا تسلسل فى شئ من الصور

قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهيّاً كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداءً أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء نفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ( ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع ) اذ لا يتصور انكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار أيهم إياه فإنه جائز كما مر ( وان كان نظرياً لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح ) لان المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتي لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

( قوله ثم عورض الخ ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لاشئ من النظر بمفيد فعندنا ما يتفيا لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال الخ  
( قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء ) أي مع الأقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يخالف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم

( قوله وأنه تناقض صريح ) بخلاف اثبات النظر بالنظر فإنه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام الحرمين

( قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ ) وافادته الظن بعدم الافادة مظلونة أيضاً أو معلومة قطعاً

( قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء ) الاظهر في العبارة أن يقول لم يخالف فيه أكثر العقلاء لان مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالإيجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه المصير الى الحذف أي لم يخالف فيه معناً أكثر العقلاء

( قوله يفيد الظن بعدم الافادة ) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى نعم له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض ( والمنكرون طوائف ) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة واحدة للمتكربين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمتكربين بالكلية أعنى السمنية ألا ترى الى قوله قليل قولكم لا شيء من النظر مفيد والى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علماً مؤداهما واجد ومدار السبتهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردتها عن الشبه الاخر \* الطائفة ( الاولى من أنكر افادته للعلم مطلقاً ) أى زعم انه لا يفيد أصلاً

ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفاداً من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعاً ان ذلك النظر يفيد الظن المذكور ( قوله سياق كلامه الخ ) فيه بحث لان المذكور في أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمتكربين لافادته مطلقاً لا للمتكربين بأسرهم الا أنه افردتها عن شبهة السمنية لعدم العلم بالنسابة اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفى الافادة مطلقاً

( قوله غير متصور ) اذ لا يمكن ان تكون شبهة واحدة مثبتة لنفى الافادة مطلقاً ولنفيها في الالهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم ( قوله أعنى السمنية ) هذا انما يتم لو علم انحصار المتكربين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع والتدوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى لا يقتضى اتحاد قائليهما

( قوله مؤداهما واحد الخ ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم بان المفاد بالنظر الجزئى علم باللازم فى احدهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جملة لازماً في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً. وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك ( قوله لكن لما كان الجواب الخ ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتغال جوابها على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية

الكلية مظلونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيثير اليه الشارح

لا في الالهيات ولا في غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة  
الاونان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس \* ولهم شبه \* الشبهة (الاولى  
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع  
الخطأ في الضروريات (والتالي باطل) اذ قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم  
يكن علماً وحقاً (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد  
بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة  
مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظرياً احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول  
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلاً العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية  
أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ تنقل الكلام الى

(قوله قائلون بالتناسخ) بالقل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً

(قوله العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شيء من النظر الصحيح يفيد ناعلم اذ لو أفاد نظر  
ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المقاد علم اما ان يكون ضرورياً أو نظرياً وهما محالان الخ  
(قوله لم يظهر خطأه) أى لم يجز ظهور خطئه والتالي باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار  
الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضرورياً  
وما قيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

(قوله المنسوبة الى سومنات) هي اسم صنم كان في بلاد الهند فكان الجهال فتنوا به وكانوا يأتونه  
من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له ألف نفس يخدمونه وثلاثمائة يحملون حجاجه  
وثلاثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع  
مائة في ثلثين ألف فارس سوى المطوعة ووصل الي بلد الصنم فذبحه وأوقد النار على الصنم حتى قطع  
(قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم ظانون بذلك لاجازون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى  
الحس ومن البين انه ليس من الحسيات

(قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين  
مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حل الضرورة ههنا على الضرورة العامة  
(قوله وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس) أجب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية  
ليس مطلقاً بل فيما جزم به الحس بالبدية ويرى عن مظان الغلط فلا نقض وأنت خير بتأني مثل هذا  
التقييد المذكور في العقليات أيضاً فتأمل

(قوله ويتسلسل اذ تنقل الكلام الخ) يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضاً فلا بد من نظر ثالث يفيد به وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية (قلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبها كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألماً أو غماً أو فرحاً قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علماً وحقا قلنا النظر (الذي يظهر خطأه) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع انما وقع فيه) أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعمده علماً وحقاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج السكالية الموجبة أو المهمة ويكون العلم

المفاد خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً

(قوله نظري أيضاً) اذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خطئه

(قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بان المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع

حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المفاد علم ليس بشئ

(قوله لجواز النسخ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية

لزوماً قطعياً وكل اعتقاد هذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيان ينتج ان الاعتقاد الحاصل

بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم بديهي نظراً الى

ذاته وان كان نظرياً من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حامل الشبهة الاولى انه لو افاد نظراً من

الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه فيكون نظرياً فيحتاج الى

نظر جزئي آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم ضرورياً والا لما ظهر خطأه فيحتاج

الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم نظرياً ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها

للسكالية أو المهمة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول

بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهي فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم

من هو طود التدقيق والتحقيق

وحقيقته بمعنى انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض حينئذ

يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه لتحصيل

بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديها كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما نفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيداً أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري \* الشبهة ( الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معاً لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى ) حكم ( آخر بالوجدان ) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر ( قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان ) في الذهن بل قد يجتمعان ( وذلك كطرفي الشرطية ) فانها ما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ( ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالانلازم ) أي اللزوم في المتصلات ( والعماد ) في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شئ منهما بخلاف

( قوله المقدمتان الخ ) تقريرها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر في الذهن والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان الموصل بمجموع المقدمتين دون احديهما واما بطلان التالي فلان توجه النفس قصداً الى حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالي مستنداً بانه لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح أشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجيهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح الطوالع للاصفهاني في مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظاً لان قوله لا نسلم صريح في المنع ومعنى لان الدليل أعني قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع ( قوله ومنهم من فرق بان الخ ) يعني ان السند المذكور لا يصح للسندية لان طرفي الشرطية

( قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ) انما يتم القريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول أعني كل نظر صحيح يفيد الظن وأما اذا كان المدعي قطعياً فلا تقرب له وهو ظاهر ( قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه ) على ان الاختلاف ههنا ممنوع ( قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الخ ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ ( قوله ومنهم من فرق بان الخ ) رد عليه بان في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو



مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في احديهما لا يجمع الحكم في الاخرى دفعة  
ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين مما بل يكفيه حصول  
احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعنى الحركة المعدة لحصول  
النتيجة ( والتوجه ) الى مقدمة ( غير العلم ) بها ( بل هو ) أي التوجه اليها هو ( النظر ) فيها  
وملاحظتها قصداً ( ولا يلزم من عدم اجتماع النظيرين ) أي التوجهين الى المقدمتين  
وملاحظتهما القصديتين ( عدم اجتماع العلمين ) بالمقدمتين والحاصل ان النفات النفس الى  
المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحديهما قصداً

قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالقل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما  
بمخلاف مقدمتي النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفي الاندراج

( قوله ونحن نعلم الخ ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل  
وبدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم

( قوله ثم أجاب ) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر

مفيداً للعلم لاجتماع المقدمتان

( قوله بل يكفيه حصول الخ ) وان لم تبق الأخرى في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب

اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادي القريبة لا شترأ كما في توقف حصول  
المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

( قوله وملاحظتها قصداً ) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد

انه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر

مستلزم للملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والمحتاج اليه  
للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تمة الجواب الاول ولا يكون  
جواباً ثانياً كما لا يخفى

( قوله ثم أجاب عن الشبهة ) عطف على قوله فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا

ليس شروعا في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهاقنا وشرحا لا يطابق صريح  
المشروح لان حاصل المشروح ان مالا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل . ان لم يحصل اجتماع التوجهين  
والانفاتين والنظرين

( قوله وملاحظتها قصداً ) اثاربه الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابري

بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين  
قصداً دفعةً كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في  
الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى  
عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئياً قصداً وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً  
كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً وانتقلت منها سريراً الى ملاحظة مقدمة أخرى  
كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً والاولى تبعاً فقد اجتمع المدان وان لم يجتمع التوجهان \*  
الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فع العلم بعدم المعارض) المقاوم  
(اذ معه) أي مع المعارض وظهوره للنظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب  
اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم

( قوله وتوضيح الخ ) بتشبيه المعقول بالمحسوس

( قوله وعلم ان ذلك الخ ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالافادة لا نفي نفس  
الافادة كما سيظهر لك

( قوله فع العلم ) أي يفيد مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط

( قوله أي مع المعارض وظهوره ) يعنى ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف  
المضاف أعني الظهور بقربة ان حصول التوقف للنظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده  
في نفس الامر

( قوله فاذا لم يعلم الخ ) أي اذا كان ظهور المعارض واجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز  
وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علماً في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينفي

( قوله وعلم ان ذلك المفاد علم ) قبل اشارته الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة  
لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول  
المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقدنبه الشارح فيما سبق على ان المدعي عندنا حقية الاعتقاد  
الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني  
وأنت خير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد  
العلم من حيث انه علم فان هذه الحثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة  
أي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء  
الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضاً لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية  
المفاد ينفي افادة العلم أيضاً انه الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعاً

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً والا لم يقع) المعارض أى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) أى ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضرورياً بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (لأننا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما أن العلم بان النتيجة حقة أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينأ فيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لقدم العلم بعدمه أما بالفعل بان يكون متردداً أو بالقوة بان يكون خالى الذهن فلا يحصل العلم بأنه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت نفي الافادة وان المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحيث لا يترتب عليه الجزاء أعنى قوله لم يعلم ان ما أفاده النظر علم

( قوله والا لم يقع المعارض ) أى النظر من الانظار

( قوله فيتوقف حصول العلم ) أى حصول العلم بان المفاد علم لا العلم بنفس المفاد

( قوله يعنى كما ان النج ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوماً ثلثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفاءه طابق الواقع أولاً وثانيهما العلم بان تلك النتيجة حقة ضرورة ان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذا علمان ضروريان وان حصل بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها ويلائم الجواب كما أمرنا اليه

( قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

( قوله يفيد العلم بعدم المعارض ) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطوط المعارض بالبال فضلاً عن خطوط عدمه بل أعم من ذلك كما يشير اليه الشارح ومعلق الزمزم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً ألا ترى الى قوله ( فعدم

( قوله حاصل بعده بطريق الضرورة ) يعنى أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صورته فى آخر الكلام ( قوله أولى بأن يكون ضرورياً الخ ) لا لان ما يتوقف عليه الضرورى أولى بأن يكون ضرورياً على ماوهم حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبياً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلًا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبياً

( قوله ألا ترى الى قوله الخ ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقيني اذ لاتعلق له بما نحن بصدد

فى قضايا العقل هذا والظاهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذنع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انشاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى انه ضرورى أو نظري فتأمل

( قوله بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى فاما معنى قوله بل هذا أولى الخ

( قوله ألا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى ) اذ المتبادر منه معنى البديهى لا القطعى قيل عليه هذا ضرورة عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورة العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات الثالثة بأنه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهى وأنت خير بان ضرورة العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة قائما يلزمه نظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والا لكان فطرى القياس

المعارض في نفس الامر ضروري ) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر \* الشبهة (الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم بالمنظور فيه (أولاً والأول ينافي كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لان عدم اللازم منافي لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما أنه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم

( قوله النظر اما أن يستلزم الخ ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فاما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولاً والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب

( قوله والأول ينافي الخ ) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذي هو ملزوم لهما أمر زمني يحصل في تمام الزمان الذي ابتداءه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاءه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشيء منشأ قلة التدبر قيل ان هذه الشبهة تجري في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يختلف عنه أصلاً فان الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض

( قوله يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه الخ ) خلاصته انكم ان أردتم بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق الأول ولا نسلم المناقاة المذكورة لاختلاف زمني العلم وعدمه وان أردتم امتناع الانفكاك في الوجود فنختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف

فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله في أوائل بحث القدر في البدديات

[ قوله الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم ) فيه بحث أما أولاً فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجربانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا (وذلك)  
الاستلزام الذي هو بمعنى الاستمقاب ( لا ينافي كون عدم العلم ) بالمنظور فيه ( شرط له )  
أى للنظر \* الشبهة ( الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب ) بالنظر لاستحالة تحصيل  
الحاصل ( أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم  
بالمطلوب ( قلنا ) هو ( معلوم تصوراً ) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها ( غير معلوم تصديقاً )  
بثبوت النسبة أو انتفاءها ( فيتميز ) المطلوب عند حصوله عن غيره ( بتصور طرفيه ) فيعرف  
أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في  
التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بعض شبه السالفة والآتية \* الشبهة ( السادسة أن  
دلالة الدليل ) أى افادة النظر فيه العلم بالمطلوب ( ان توفقت على العلم بدلالته عليه ) أى على

( قوله المطلوب اما معلوم الخ ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو اما معلوم  
من الجهة التي يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلاً  
عن أن يفيد لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا  
ظهر أنه لا يمكن أن يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق في التصور  
( قوله هو معلوم الخ ) جواب باختبار الشق الثاني ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه  
معلوم من حيث التصور الذي به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في  
الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور  
( قوله أى افادة النظر فيه الخ ) لاختفاء في أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا  
يصح تعريف أحدهما بالآخر والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون  
الدليل موصلاً اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعاً للاطناب في  
تقرير الشبهة فانه لو حلل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان  
الدليل دالاً عليه أى موصلاً اليه لان افادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلاً اليه بخلاف ما اذا  
قبل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم  
بالمطلوب من حيث أنه مدلول وهو العلم التصديقي فالحاصل ان افادة النظر العلم بالمطلوب من حيث أنه  
مدلول ان توقف على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث أنه مدلول

[ قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في الصور

[ قوله قلنا هو معلوم تصوراً ] أو نقول معلوم ظناً غير معلوم يقيناً وأيضاً ينتقض بافادة الظن

[ قوله لان المتنازع فيه الخ ] أولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان

الاكتساب فيها

ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول واقادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالة) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالة على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصوري المدلول وما يفيد النظر العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلاً لمعلومه انه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتي لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب علماً بالاشياء قبل وقوعها

( قوله فيتوقف كل واحد الخ ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه أن المعلوم استلزام النظر اياه لا توقفه عليه فالاولي أن يقال فينتقم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازمه

( قوله وكون النظر فيه الخ ) عطف تفسيري بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة ( قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالة ) مبتدأ إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب وأما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدولة وجه فالتعرض لبيان الفرق قائمة زائدة على الجواب

[ قوله لزم الدور ] قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور وأما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به ( فلنا لا نتوقف ) افادة النظر في الدليل العلم بالممدلول على العلم بدلالته عليه بل نتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه ( ووجه الدلالة ) في الدليل ( غير كونه دليلاً ) موصلاً بالفعل الى العلم بالممدلول ( فانه ) أى وجه الدلالة ( الامر الذي بحسبه ) ولا جله ( ينقل الذهن من الدليل الى ) الممدلول وهو متحقق في الدليل نظريه ناظر أم لا وكونه دالاً ) بالفعل على الممدلول ( أمراضاً ) في مقيس الى الممدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته ) أى افادة النظر فيه ( للعلم ) بالممدلول ، مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظره وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالاته عليه بالفعل فتوقف على النظر - حينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيها هو أجنبي عن الممدلول \* الشبهة ( السابعة العلم بعمده ) أى بعد النظر ( اما واجب ) لازم الحصول بحيث يمتنع انفساً كنهه فيجب التكليف به ) أى بذلك العلم ( لكونه

( قوله بل نتوقف على العلم الخ ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به أو يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

( قوله ووجه الدلالة الخ ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثاني لتام الجواب بدونه كما علمت

( قوله وافادته الخ ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص

[ قوله بعد النظر فيه وافادته ] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليستدبر [ قوله الشبهة السابعة الخ ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أبواب هذه الشبهة قائلون بتحقيق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها علم ، تقدير أن لا يكون افادة النظر اياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلماذا كرموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني منافي للفرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية



غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعالم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وأنه) أي قبح التكليف بالعالم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفسا كه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعالم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجمل ايجابها راجعا الى ايجاب

( قوله خلاف الاجماع ) ان أريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامي اذ لا اجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعنى اللغوي أي الاتفاق على وقوع التكليف فان السمنية أيضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوي تحقيقي وما قبله انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم وأما على التقدير الثالث فلا أنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فدفع باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح الترديد بانه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتيب عاياه في الجملة

( قوله لا بالعالم النظري الخ ) أوردتمة كلام الحبيب لينضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعالم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء في قوله لا بالعالم على السببية على انه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدورا لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

( قوله وسيرد الخ ) حيث بقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزما اياه بحيث يتمتع بخلافه عنه فايجابها ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الى آخره

[ قوله لا بالعالم النظري ] لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدي الثلاثة الاخيرة اتفاقا

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبناها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما

( قوله عدول عن الظاهر ) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع

( قوله فالأولى الخ ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الى العدول يقتضى أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول

( قوله وما يتبناها الخ ) وهو التكليف

( قوله اذ الموجب الخ ) خص البيان بالاولى مع أن غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها لمدخلة الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي وحي حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواء لمدخلة الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات

( قوله فاذا اوجب تصورهما الخ ) خلاصته ان العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد ذل فيه الاقدام

[ قوله عدول عن الظاهر ] قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نسلم قبسج التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريبه ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة في ذلك العدول لتحقيق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح أيضاً كما سبظهر من تحقيقه عن قريب

[ قوله فالاولى في الجواب الخ ] فيه بحث أما أولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق وأما ثانياً فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

إيجابياً لم يمكنه بعد تصورها أن يمتد السلب بينهما بخلاف النظري لأن موجه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يمتد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به ( وأيضاً ) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور ( فهذا ) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور ( انما يلزم المعتزلة الزايفين للجبر القائلين بحكم العقل ) في تحسين الافعال وتقييمها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا \* الشبهة ( الثامنة ) لو أفاد ( النظر ) العلم فاما أن يكون ذلك ( ممة أو بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان ) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعده ( وكذا الثاني ) باطل أيضاً ( لجواز طر وضد العلم بعده ) أي بعد النظر بلا مهلة ( كسوم أو موت ) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده ( قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو ماأنا اليه عند تحرير المبحث ) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضده للعلم مفيد له \* الشبهة ( التاسعة ) لو أفاد النظر

( قوله فهذا الذي ذكرتموه الخ ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به

اندفع هذا الجواب

( قوله لو أفاد النظر العلم الخ ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد

الظن مع امكان التخلّف عنه

( قوله لو أفاد النظر الخ ) تقريره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعاً في الدليل

النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يتمتع بخلافه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثاً فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذ لم يجعل صلة للتكليف بله للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتأمل

[ قوله انما يلزم المعتزلة الخ ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزاً عند الاشاعرة

فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أوردته نظراً الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوز هو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل في الالهيّات وهو غيرها

[ قوله الثامنة لو أفاد الخ ] منقوض بافادة الظن المتفق عليها

[ قوله التاسعة لو أفاد الخ ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه

الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا ( اذا ) نظرنا و ( استدللنا بدليل ) كالعلم  
 ( على وجود الصانع ) مثلا ( فوجبه ) أى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه ( إما ثبوت  
 الصانع ) في نفس الامر ( أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك  
 الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع ) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه الاستفادة  
 منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد ( وأما الثانى  
 فلأنه يلزم ) حينئذ ( أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا ) اذ المفروض  
 أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضا باطل لان الادلة أدلة  
 في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا ( قلنا انه ) أى الدليل الذى نظر فيه واستدل  
 به ( يوجب وجود الصانع أى يستلزمه ) من غير أن يكون محصلا له في الواقع ( ولا

( عبد الحكيم )

وكلما كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجبه إما نفس المدلول أو العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب  
 شيئا والا لم يكن الدليل دليلا ولا أمرا ثالثا اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالى أعنى كون موجبه أحد  
 الامرين باطل لما بينه فالقدم مثله ثم التردد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه إما مغاير  
 للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على ان الموجب مجموع النظر والدليل  
 والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحدا وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح التردد في الموجب  
 بعد اعتباره في المقدم افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك التردد في موجب النظر  
 لاني موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا في الدليل وما يتوهم من  
 أنه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضا فانه يلزم توارد الموجبين  
 على شيء واحد

( قوله لان انتفاء الخ ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالاستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد  
 لا يستلزم انتفاء الموجب الغير الاستفادة كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم

( قوله فاذا انتفى اللازم الخ ) على تقدير عدم النظر انتفى الملزوم وهو كون الدليل دليلا

( قوله قلنا انه الخ ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع

النظر عن النظر الواقع فيه فالتحيز الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالتحيز الشق الثانى

( قوله من غير أن يكون محصلا الخ ) فيه اشارة الى أن الجواب بالترديد بأنكم ان أردتم بالموجب

الحصل فتختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فتختار الشق الاول فان الدليل متى

وجد وجد المدلول من غير تخالف عنه ولا يلزم من نفيه نفي اللازم لعدم مدخليته في حصوله في نفس الامر

يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه \* الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً لموجب (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو نفليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً إلى شبهة (لا علماً) مستنداً إلى موجب حقيق (قلنا هذا) الذي ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضى إلى المطلوب فانه يعلم بالبدئية أن اللازم عنه علم لا جهل يخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك التميز بالركون) (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاد انهم الباطلة الراكون إليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن التماثلات

( قوله وهذه الحيثية لا تفارق الخ ) فقولكم يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً ان أردتم انتفاء دلالة بالفعل فسلم وان أردتم انتفاء دلالة بالقوة فممنوع

( قوله لموجب ) اللام للتعليل متعلق بالسكون وليس صلة لمطابقاً

( قوله لوجود الخ ) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم إلى موجب حقيق واستناد العلم إلى موجب اعتقادي وبعبارة أخرى لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على الموجب الحقيقي وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء

( قوله سيما عند من يقول الخ ) أي يتماثلها فان الاشتباه في التماثلين أكثر بخلاف الضدين

( قوله فإذا ماذا يؤمننا الخ ) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفي العلم بكون المفاد علماً لا أفادته العلم

( قوله انما يلزم الخ ) لان الاشتباه انما يقع في الامثال لا في الاضداد

( قوله وقيل للمعتزلة الخ ) يعني أن الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فإذا أفاد النظر الصحيح

[ قوله وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا الخ ] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة

تختلف بالموارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه \* الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الازهان جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والا خلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر

العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتمائل وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما

(قوله قريبة من الافهام) أي تنساق اليها بذلك لكون مبادئها الاول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب

(قوله متسقة منتظمة) في القاموس اتسق انتظم ونظم اللؤلؤ نظماً ألفه وجمعه فانتظم يعني أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع العاط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادي لبعض

(قوله لا يقع فيها غلط) لكون المبادئ الاول أولية الذات والمناسبة والمبادئ الثواني قطعية الذات يدهية المناسبة مرتبة وقد رتب ترتيباً ضرورياً الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة

[قوله بعيدة عن الازهان إلج] تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما ألفه الخس والوهم

[قوله لا تتصور] أي يتمتع تصورها بالسكينة كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعي التصور ففيه تناقض

مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحدس ولا تسلسل في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر

[قوله الثانية المهندسون] قبله مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعاً مع تخالف العلم عنه فيها بعيد جداً

[قوله لا تتصور لا بالضرورة] هذا إما الزامي أو حكم ظني عندهم والا فقد أفاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورهما يستدعي تصورهما فيتناقض الا أن يدعي كفاية التصور بالوجه في الظني دون اليقيني كما سيجيء أيضاً قوله اما لانه لا شئ من التصورات بنظري

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب في الحقائق الالهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق أيضاً (قلنا لانسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعاً) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه المازوم أمراً كلياً (وان سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلاً (فيكفي) للتصديق اليقيني

[ قوله والتصديق الخ ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز أن يكون في ذاته ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لو كان اليقيني فرع الصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تتصور يقيناً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[ قوله فامتنع التصديق أيضاً ] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح في الالهيات العلم لاجله انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعنى التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم في الافادة راجع الى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الالهيات وعدمه والا فلا يقول عاقل انه مع تحققها فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[ قوله انها لا تتصور بحقائقها ] أى لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق

[ قوله أمراً كلياً ] أى جارياً في كل لازم ومازوم

( قوله فيكفي الخ ) يعنى التصديق اليقيني منوط بتصوير الطرفين على وجهه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فدفع بعدم التناهي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سبباً في البسائط مع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر اللهم الا أن يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهمة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضرورياً وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى

( قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية ) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقائق صفاته أولاً

[ قوله بكنه حقيقته ] وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هي المقصد الاقصى

(تصورها بمرض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلًا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاهها بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هويته) التي يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجرداً أو جسمانياً منقسماً أو

(قوله لانه أيضاً تصديق النح) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنهه يكون التصديق الظنى أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما في اذ كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنهه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق وجب في التصديق الظنى أيضاً لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع التصديق وقيل انظروا لضعفه يجوز ان يكفى فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني

(قوله وأولاهها النح) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الاحضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكا لا ذاتا

(قوله فانه بديهى لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بانه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالأحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنهه فلا بد انه اذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنهه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنهه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفى في الظن دون الجزم والفرار ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناء التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنهه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً

(قوله الثاني أقرب الاشياء إلخ) ينبغي أن يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقر بيقينها المدركة واذ لا يلزم من أقر بيقينها اتصالاً أقر بيقينها ادراكاً الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنهه كاتيين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحل على بداهة التصديق الظنى بوجودها بعيد اللهم الا أن يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندهم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فرادهم بقوله فانه بديهى لا خلاف فيه انه بديهى عندهم لا خلاف فيه بينكم



غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها ( اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها ) مع تلك الكثرة ( الجزم بشئ من الاقوال المختلفة ) المتنافية ( التي ذكرت فيها ) في تلك الهوية ( كما ستقف عليها ) على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة ( واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك ) أي بحيث لا يفيد النظر فيه علما ( فإظنك بأبدها ) عنه وإفادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى ( قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له ) أصلا ( وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر ) أي على عسر معرفتها ( وأما الامتناع ) أي ائتناع معرفتها أو عدمها ( فلا ) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً فيكون ذلك في الالهيات أشكل ولا نزاع فيه \* الطائفة ( الثالثة ) الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم ) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ( وقد رد عليهم بوجوهين الاول صدق المعلم ) ولا بد منه ( ان علم بقوله ) أي اخباره بصدقه في أقواله ( لزوم الدور ) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها

( قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله ) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيها بعد متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فقيد العلم ضروري فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه ( قوله لان اخباره الخ ) وذلك لان الاستدلال منهصر في الاقسام الثلاثة على ما سيحىء والمنفيد منها

( قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم ) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق في العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادئاً تأمل ( قوم لزوم الدور ) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله الخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله بانظار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج خيلئذ يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قول المصنف لزوم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا أن يدعي بداهة علم صدق قوله الخصوص وان ما ذكره بيان لميته وأياما كان فالدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار ( وان علم ) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى ( بالعقل فيه كفاية ) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم ( واجب ) عن هذا الوجه ( بأنه قد يشارك العقل قوله ) في العلم بصدقه ( بأن يضع ) المعلم ( مقدمات يعلم ) بالعقل ( منها صدقه ) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا فلا دور ولا كفاية \* الوجه ( الثاني لولم يكن العقل ) في معرفته تعالى ( لاحتاج المعلم ) فيها ( الى معلم آخر ويتسلسل وأجيب ) عنه ( بأنه قد يكفي عقله ) لكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته ( دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي ) أي ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي ( والمعتمد ) في الرد عليهم ( دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة ) القطعية ( المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة ) للنتيجة ( استلزاما ضروريا ) كما في الاقيسة الكاملة ( حصل له المعرفة قطعا ) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بعلم مكبرة صريحة نعم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدقه في هذا الجزئي انما يحصل من العلم بصدقه في جميع الاخبار

( قوله وان علم صدقه بالعقل ) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة على صدقه

( قوله فيه كفاية الخ ) لان العلم بصدق الخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفي نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي في معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها ( قوله بأنه قد يشارك الخ ) جواب باختيار الشق الثالث

( قوله الذي يعلم الاشياء بالوحي ) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر ( قوله كما في الاقيسة الكاملة ) وهي التي لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائي المتصل

( قوله مكبرة ) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم

( قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فيه كفاية ) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال .

معلم كان الامر أسهل ( وهذا ) المعتمد ( إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم )  
 بلا معلم في معرفة الله تعالى ( وإما من قال ) انه يفيد ما فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته  
 تستلزم العلم بنتائجها لكن ( العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة ) في الآخرة ولا  
 يكمل به الايمان في الدنيا ( كالأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان ) ألا ترى الى قوله  
 صلى الله عليه وسلم أمر أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا  
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ( لم يرد عليه ذلك ) المعتمد  
 الذي ذكرناه ( وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم ) من هذه الامة ( على ) حصول ( النجاة )  
 بالمعرفة الحاصلة بلا معلم ( والآيات الآمرة بالنظر ) في معرفة الله سبحانه ( متكررة )  
 متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ( فدللت دلالة ظاهرة  
 على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم ) لهم ( أى  
 للملاحدة ) ( وجهان الاول أنه كثر الخلاف ) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو  
 كان العقل ( باستعمال النظر ) كافياً فيها ( لما كان ) الامر ( كذلك ) بل كانت العقلاء

( قوله ألا ترى الخ ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أعنى التوحيد أى حتى  
 يأخذوا التوحيد منى وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره  
 أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى  
 ( قوله وطريق الرد عليه الخ ) هذا إنما يتم اذا كان الخصم معترفاً بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل  
 التحقيق دون الالتزام  
 ( قوله فدللت دلالة ظاهرة الخ ) فيه ان الآيات الآمرة إنما علم من طريق التعليم من النبي فيكون  
 العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر

( قوله حتى يقولوا لا اله الا الله ) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك  
 في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكفى  
 بالبعث للظهور حينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه  
 والقول به من حيث أنه متلقى منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع مآمره فلماذا انتهى المقاتلة به  
 ( قوله وطريق الرد عليه الخ ) وقد يرد أيضاً بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماماً  
 ومرشداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف  
 النجاة على متابعتة والاعتراف بامامته

الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة ( فلنا ) ذلك ( الخلاف ) انما وقع ( لكون بعض تلك الانظار ) الصادرة عنهم ( فاسدة ) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفكم ولا يضرنا ( فان المفيد للعلم ) عندنا ( انما هو النظر الصحيح ) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم ( الثاني نرى الناس محتاجين ) الى معلم ( في العلوم الضعيفة ) التي يكتفي فيها بأدنى نظر ( كالنحو والصرف ) والعروض ( لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف ) لا يحتاجون اليه ( في العلوم الموبصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ) مع أن المطلوب فيها اليقين ( فلنا الاحتياج ) الى المعلم ( بمعنى العسر ) أي عسر حصول المعرفة بدونه ( مسلم ) وما ذكرتم يدل عليه ( وأما بمعنى الامتناع فلا ) نسلمه ولا يفيد كلامكم \* المقصد الرابع \* في كيفية افادة النظر ( الصحيح للعلم ) بالمنظور فيه ( والمذاهب التي يمتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الاول مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري ( انه ) أي حصول العلم عقيب النظر ( بالعادة ) وانما ذهب الى ذلك ( بناء على أن جميع الممكنات مستندة ) عنده ( الى الله سبحانه ابتداء ) بلا واسطة ( و ) على

( قوله الاحتياج الى المعلم ) أي في العلوم الضعيفة

( قوله فلا نسلمه ) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط

( قوله بالمنظور فيه ) أي لاجله

( قوله والمذاهب التي يمتد بها ) احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر النح اسكن نقل في

شرح المقاصد عن الامام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

( قوله أي بلا واسطة ) في الاستناد بأن يستند شيء منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته

تعالى وبهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم وبكونه قادراً مختاراً أي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير

لزوم أحد الطرفين انتفى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شيء على شيء انتفى التوليد ولو

فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شيء في آخر يكون هذا الاصل كافياً في كونه بطريق العادة اذ

( قوله بالعادة ) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول

الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة

والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما

لا ينافي جواز التكليف بالحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان على الادلة الصحيحة كما لا يوجب

ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

( قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ) أراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه

( أنه تعالى قادر مختار ) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً ( ولا علاقة ) بوجه ( بين الحوادث ) المتعاقبة ( الا باجراء العادة بمخلق بعضها غيب بمض كالحراق عقيب مماسة النار والري بمد شرب الماء ) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد الماسة بدون الحراق وأن يوجد الحراق بدون الماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثرياً يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر أو تكرّر قليلاً فهو خارق

في الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا

[ قوله فلا يجب عنه صدور شيء ] أي نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار

[ قوله ولا يجب عليه ] نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[ قوله ولا علاقة الخ ] عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا إشارة الى كمال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجدت العلاقة فانه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه

[ قوله وكان دائماً أو أكثرياً الخ ] اكتفى في شرح التجريد الجديد في كونه عادياً بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح

( قوله واذا لم يتكرر ) أي لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلا ينافي تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرّر صدورها كاحياء الموتى وبراء الاكهم والابصر وانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والاجميع المعجزات العادية تجري عادته تعالى بمخلق المعجزات على أيدي الانبياء عليهم السلام تصديقاً لهم بقي ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة الا أن يقال ليس كل كرامة خارقاً للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للإجابة

( قوله فهو خارق للعادة أو نادر ) نشر على ترتيب الالف

شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والا قرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقيح

للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم أو أكثرى فيكون عاديا ﴿الثاني مذهب المعتزلة أنه﴾ أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعني التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة) أي بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه طريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقياس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر

[قوله أو أكثرى] ذكره لجرد دفع لججاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لا نسلم دوامه وإنما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرب القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه أكثرى لا ينافي الكلية التي ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لأن المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرى والحمول المقيد بالتزديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله أن يوجب فعل الخ] المراد بالفعل في الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات [قوله لفاعل] متعلق بـيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسره فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعل

(قوله وهو دائم أو أكثرى) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن وأما اعتبار الدوام فبالنظر الى أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه منافي للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزى أي فلا أقل منه أو بالنسبة الى البليد المتناهي كما أشار اليه في شرح المطالع

(قوله فعل لفاعل فعلا آخر) أراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أو لا بها لأنفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة (قوله فقياس الاصحاب الخ) اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً الى القياس الشرعي وسيشير اليه الشارح

إلزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي الممتزلة (بأننا انما قلنا بعدم توليد التذكر لمة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا)

[ قوله النظر المعاد الخ ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ المعاد ترويحاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد .

[ قوله اذ لا فرق الخ ] لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فبها ( قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ) أي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضاً دائماً بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالواجب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل من أنه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أنا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف تكليف بتحصيل الحاصل

[ قوله بطل القياس الفقهى ] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهى لا يفيد اليقين

[ قوله لان العلة غير مشتركة ] لان ابتداء النظر مقدور

( قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ) أي لا تنبى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا يكلف انه لا يجدره الامر والايجاب لان لمعلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو التوليد (والترمنا التوليد ثمة) أى فى التذكر فان أبا هاشم صرح بأن التذكر السامح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معطل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لثلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

(قوله والذي يفعله العبد الخ) أى التذكر الذى يفعله العبد فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم أى لتذكره.

(قوله مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراض الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على نبوته والثانى مركب الوصف

(قوله والخصم فيه بين الخ) أى الخصم فى الجواب دائر بين هذين الامرين

(قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بابتداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثانى منع لعليتها استقلالاً بابتداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه

[قوله قياس مركب] القياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول

[قوله لثلا يلزم تحصيل الحاصل] قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً والحق ان المنظور فيه ان كان معلوماً مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان مغلوماً غير مشاهد فهو يفيد تذكره وان صار نسبياً ملبساً فهو يستلزم العلم به فتأمل



ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال هو الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان  
المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم ( عام الفيض ويتوقف  
حصول الفيض ) منه ( على استعداد خاص يستدعيه ) أي ذلك الفيض ( والاختلاف ) في  
الفيض إنما هو ( بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن ) اعداداً تاماً  
( والنتيجة تفيض عليه ) من ذلك المبدأ ( وجوباً ) أي لزوماً عقلياً ( وههنا مذهب آخر اختاره  
الامام الرازي وهو أنه ) يعني العلم الحاصل عقيب النظر ( واجب ) لازم حصوله عقبيه عقلاً  
( غير متولد منه ) قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال  
باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي  
دون العقلي ( اما وجوبه ) عقلاً ( فلا نعلم ضرورة ) وبديهية ( أن من علم أن العالم متغير  
وكل متغير حادث ) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة ( امتنع أن لا يعلم أن  
العالم حادث ) وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والاليسة اذا اعتبرت مأخوذة مع  
ما يحتاج اليه من بياناتها ( وأما انه غير متولد ) من النظر ( فلاستناد جميع الممكنات )  
والحوادث ( الى الله تعالى ابتداء ) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بان المراد  
صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً

( قوله فان المبدأ الذي الخ ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول  
( قوله امتنع ان لا يعلم الخ ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط في الاكبر  
( قوله وهذا الاستدلال الخ ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط  
( قوله واقعا بقدرته ) ابتداء لا تولداً من شئ  
( قوله لا بقدره العبد ) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولداً له فتدبر  
فانه قد زل فيه أقدام

[ قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها ] فيه إيهام الى دفع الاعتراض على عكس  
تعريف الدليل بـ يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل  
( قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد الخ ) هذا يدل على ان مراد الامام نفي  
التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدره العبد لا ينافي  
تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من

( وهذا ) للمذهب ( لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ) ابتداء ( وكونه قادراً مختاراً )  
وانه ( ومع القول بأنه ( لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله ) كما تزعمه الحكماء  
القائلون بأنه موجب لا مختار ( ولا ) وجوب ( عليه ) أيضاً كما تزعمه المعتزلة وانما يصح إذا

( قوله لا يصح مع القول بالخ ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون  
علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختاراً أى يصح منه الفعل والترك  
بالنسبة الى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث  
يتمتع بالتخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فالتنفي اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر  
فى شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعالم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي  
كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا منزهة لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم  
انما المناهية له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلاً

( قوله بأنه لا يجب على الله شيء ) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح  
المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختاراً ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم  
بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لمنافاته اللازمة

( قوله اذ لا وجوب الخ ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فردية المنحصر فيهما فلا  
مصادرة وليس دليلاً لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولاً فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه  
مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلانه لا ينفي الوجوب من النظر  
وانما ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب

( قوله كما تزعمه المعتزلة ) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين

( قوله وانما يصح الخ ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى  
المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول ببعض الأشعرية على ما صرح به  
فى شرح المقاصد

فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقبيه واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد لكان أظهر  
( قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً وانه لا يجب  
عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى بله تعليلاً لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى  
قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما  
عنه وإما عليه

[ قوله وانما يصح إذا حذف قيد الابتداء الخ ] انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء  
بله حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين مع انه ذكر أولاً انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ شرط النظر اما مطلقاً سواء كان صحيحاً أو فاسداً (فبعد الحياة أمران الاول) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسياق تفسيره الثاني) مديهي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه

( قوله لبعض آثاره مدخل ) أي في التأثير بان يكون علة موجبة له

( قوله ووجوب الخ ) يعني انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختاراً فيه ابتداء

( قوله شرط النظر ) أي في افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب

والحل والعقل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردتها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لا يخفى

بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بأنه قادر مختار كما يشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقييح وهذه القاعدة تفضي الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدتين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء وبما ينبغي أن يعلم انه أراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر بأن يكون الله تعالى موجداً لشيء وذلك الشيء موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشيء الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يتدفع أيضاً اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد

( قوله شرط النظر اما مطلقاً فبعد الحياة أمران ) أراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث

انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيضية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يترمز للمقدمات والعالم المحل

(فته) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الإدراك) مطلقاً من النوم والغفلة والنشوة فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) أغنى الجزم به على خلاف ما هو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلا متنازع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا أنه جازم بكونه عالماً وذلك بمنه من الإقدام على النظر أما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الكل وأما لأنه منافي للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) ان كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر مافيه (فما ذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالنظر فيه الذي هو النتيجة

(قوله اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثاني

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حادثة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصل لا يحصل ثانياً والجواب ان مطلوباً معيناً اذا كان حاصل لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل المطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأني فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حادثة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فأدته الى المطلوب وأنت خير بان هذا لا يتأني على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة فان النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالة جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقبلية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حادثة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فافلا عن خصوصية ما تؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه ( وهو ) أى هذا الوجه ( غير معلوم ) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له ( وأما ) الشرط ( للنظر الصحيح ) على الخصوص ( فأمر ان الاول أن يكون ) النظر ( في الدليل ) وستعرفه ( دون الشبهة ) وهي التي تشبه الدليل وليست به ( الثاني أن يكون ) النظر في الدليل ( من جهة دلالاته ) على المدلول وهي أمريات للدليل ينقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم ( فان النظر في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع ) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره

( قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ ) أى المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما فهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا افادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له ( قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم ) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون مغلوماً ( قوله العلم بالمنظور فيه ) أى من حيث ذاته لا من هذه الحيثية ( قوله فليس شرطاً له ) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته ( قوله الأول الخ ) الشرط الثاني مفعول عن الأول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطاً برأيه

( قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجرد ما بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يمرض شبهة فيه فتأمل ( قوله فليس شرطاً له ) هذا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو أقوى منه حاصلًا

( قوله الثاني أن يكون النظر في الدليل ) قبل اشتراط هذا الامر الثاني يفنى عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وأمره هين

أو كبره وطوله أو قصره (المقصد السادس) النظر (في معرفة الله تعالى) أى لأجل  
تحصيلها (واجب اجماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعاً من الأمة  
(واختلف في طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) بمعنى طريق  
الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم) في إثبات وجوب النظر  
المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث  
الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض  
وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر  
في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في  
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لأولى الالباب قال عليه الصلاة  
والسلام ويل لمن لا كها) أى مضمها (بين لحية) أى جانبى فيه (ولم يتفكر فيها) فقد  
أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع  
لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب  
النظر لا حاجة في ذلك الى ان يتمك بدليل آخر  
(قوله في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعاً منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف  
كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة معنى  
الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبس ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما  
سيجيء في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان  
التمسك بهذا الاجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا  
يغنى اللهم الا أن يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة  
لا يكفي وفيه ما فيه تحقيق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك  
القول بالاجماع والإدار

(قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والفكر فيها  
لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية إيجاب التفكير في المصنوعات للاستدلال بها  
على معرفة صانعها كما صرحوا به

المسلك ( لا يخرج عن كونه ظنيا ) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون  
الخبر المنقول من قبيل الآحاد ( و ) المسلك ( الثاني وهو المعتمد ) في اثبات وجوب النظر  
( ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم  
انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم  
قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي  
( وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب ) المطلق الا به ( فهو واجب ) كوجوبه ( وعليه  
اشكالات الاول ) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

( قوله غير قطعي الدلالة ) على المطلوب أما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة  
في السند كما في خبر الآحاد

( قوله قد يحصل بالتقيد ) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد  
الاثبات فالمراد به التقليد الجازم بقريضة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم  
( قوله كوجوبه ) أي ان عيناً فميناً وان كفاية فكفاية

( قوله يتوقف على امكانها ) اذ لا تكليف بالمتنع

( قوله وليس امكانها الخ ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون  
بالنسبة الي كونها وحصولها في الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من

( قوله غير قطعي الدلالة ) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير  
قطعي الدلة مطلقاً انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر  
( قوله ولان العلم النخ ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظني ان جاز  
حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل النخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم  
كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على الاغوي  
وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر

( قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية ) والا لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية  
تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعاً وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى  
كلف بها العباد وأما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى النخ فقد يعترض عليه بان الشرطية  
ليست ببديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المنع باننا وان لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد  
شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن أيضاً قلت الضروري قد يتوقف على  
شيء لا يحصله للبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً والضرورى لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا ( امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقاً ) أى فى الجملة ( وفى الالهيات ) خاصة ( وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه ) أى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة ( قلنا وقد مر ) أيضاً ( الجواب عنه ) أى عن ذلك الاشكال ( الثانى ) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعاً لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ ( ايجاب المعرفة اما للمعارف ) به تعالى ( وهو تحصيل الحاصل ) أى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع ( أو لغيره وهو تكليف الغافل ) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل ( قلنا ) المقدمة ( الثانية )

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى حاصلة فى الذهن بدون نظر والضرورى لا يكون كذلك أى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه باننا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء منشؤه سوء الفهم وما قيل فى بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجماعاً ففيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة فى نفس الأمر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

( قوله بل باعتبار الخ ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر

( قوله وفيها بلا معلم ) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون - تصورها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

( قوله وفيها بلا معلم ) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فيلزم ان يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه أما أولاً فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجاباً لعدمه وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه



القائلة بأن تكليف غير المعارف باطل لسكونه غافل ( ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه )  
وتصوره ( لا العلم ) والتصديق ( به كما مر ) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له  
أنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف ( الثالث ) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعاً لكن  
لا نسلم وقوعه ( قولكم أجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع ) منهم على وجوبها ( عادة  
كلى ) أى كلاجماع منهم على ( أكل طعام ) واحد ( و ) على ( كلمة ) واحدة ( في آن )  
واحد ( قلنا يجوز ) يجوز الاجماع منهم ( فيما يوجد ) فيه ( أمر جامع ) لهم ( عليه ) كوجوب  
المعرفة مثلاً ثم بين الجامع بقوله ( من ترثر الدواعى ) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها  
( وقيام الدليل ) الظاهر على ذلك المجمع عليه ( وما ذكرتم ) من الاجماع على طعام واحد  
أو كلمة واحدة ( لا جامع ) لهم عليه ( بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة  
داعية الى عدم الاتفاق فيه ) ( الرابع الاجماع ان ثبت ) في نفسه ( امتنع نقله ) اليها فلا يصح  
أن يتمسك به وإنما امتنع نقله ( لانتشار المجتهدين ) في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون  
بأعيانهم فكيف تدرف أقوالهم ( وجواز خفاء واحد ) اما لحوله أولو وقوعه في بلاد الكفار  
أسيراً ( و ) جواز ( كذبه ) في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة  
المفضية الى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به ( و ) جواز ( رجوعه )  
عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده ( قبل فتوى الآخر ) بفتح الخاء وكسرها وأيضاً نقل الاجماع بطريق

( قوله اذ شرط الخ ) فان أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف  
لغافل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل  
( قوله امتنع نقله الخ ) لعدم العلم للناقل بثبوته  
( قوله وجواز كذبه ) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه وان صدق فيما ذل  
فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتاً  
( قوله وجواز رجوعه الخ ) يعنى لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا في زمان واحد بل  
في زمان متطاوّل فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك رأى قبله قول الآخر واذا جاز الرجوع لم  
يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين

( قوله وجواز كذبه ) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر  
بثبوت عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافي المفروض أعني ثبوت الاجماع  
في نفسه كما ظن

التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات ( قلنا ) ما ذكرتموه ( منقوض بما علم الاجماع عليه ) بطريق التواتر ( كالاركان ) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها ( وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله ) بعد تسليم امكانه وامكان نقله ( فليس بحجة لجواز الخطأ على كل ) أي كل واحد من المجتهدين ( فكذا ) يجوز الخطأ ( على الكل ) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ( ولان انضمام الخطأ ) الصادر من أحدهم على انفراده ( الى الخطأ ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم ( لا يوجب الصواب ) بل يوجب كون الكل على الخطأ ( قلنا ) كون الاجماع حجة قطعية ( معلوم بالضرورة من الدين ) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا ينتفت اليها ( ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل ) لتغايرها وتغاير حكميهما ( فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلة من عصمة الامة ( السادس منع ) وقوع ( الاجماع عليه ) على وجوب المعرفة ( بل الاجماع ) واقع ( على خلافه ) وذلك ( لتقرير النبي

( قوله قلنا ما ذكرتموه الخ ) يعني ان ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة فانا لعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع في مسائل كثيرة وما ذلك الا بنبوته ونقله اليها فانقض الدليلان باستلزامهما المحال ( قوله لجواز الخطأ الخ ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل الجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية

[ قوله ولان انضمام الخطأ الخ ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجح الصواب كذلك انضمام الخطأ الى الخطأ يرجح الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً

[ قوله بل الاجماع على خلافه ] لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذا لامة

( قوله منقوض بما علم الخ ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب تحقيقى لا الزامى فلا

يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن

( قوله ولان انضمام الخطأ ) أكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليق الاول أعنى قوله لجواز الخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل الجموعى وكل واحد مطلقاً والثانى على عدمه في هذه المادة المخصوصة وان وجد في مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والنقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالاً كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج أرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) أى غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) واثبتوا ضيق المقاصد المرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك (أو ندعى أنها) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعماء الاعصار (السابع) سلطنا انقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقاً مستنداً بمجواز علمهم بها اجمالاً وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر فانه قد زل فيه اقدام (قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

[قوله أو ندعي] بصيغة المتكلم عطف على قلنا

[قوله والحاصل] أي حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا

حاصل الجواب كما لا يخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالاً) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصيح وجوب النظر

(قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي اشارة على أنهم يعلمون الادلة اجمالاً لا دليلاً يوجب

الجزم فنعم المسكارة باق بعد نعم قوله في السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً في محل المنع أيضاً فتأمل

لكن ( لا نسلم أنها لا تتم الا بالنظر ) كما ادعيتم ( بل قد يحصل ) المعرفة ( بالالهام ) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همهم اليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالسكينة حتى يحصل لهم مطلوبهم ( أو التعليم ) كما تقول به الملاحدة ( أو التصفية ) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن السكندورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحققة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عفاثهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم ( قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر ) فان القائل بالتعليم لا يشكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الا ببصار الابهما كذلك لا تحصل المعرفة

[ قوله والتوجه التام ] أشار بالمعطف الى أن المراد بالالهام الالهام الذي يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحسد وخلفها ضرورة [ قوله صرفوا الخ ] فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية [ قوله قلنا الخ ] يعني أن المستثنى منه المقدر في قولنا وهي لا تتم الا بالنظر بسبب مستقل بقرينة أن النظر سبب مستقل فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فما قيل أن بينه وبين ما مر في الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم تدافعا وهم محض

( قوله أو التصفية الخ ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب الى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه أرباب التصفية الى جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طهانية النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فلهي هذا يظهر اندفاع تجوز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعي وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

( قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ ) قد أشرنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع

الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمّن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو قلنا) (المراد) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا بالنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يبنى بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو قلنا) (نخصه) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكناً الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه) (الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذي بذيتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

(قوله وكذا الحق في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما في شرح المقاصد من ان التصفية لا عبرة بها الا بعد طهارة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام في الاحياء ان السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد والظن اراجع بهائم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها (قوله أو المراد الخ) يعني ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما (قوله أو قلنا نخصه الخ) يعني ان المراد انها لا تتم الا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواء (قوله منقوض الخ) يعني أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبهما بأن تقول معرفة الله واجبة اجماعاً وهي لا تتم الا بعدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

(قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمّن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبدية فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبدية بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجل وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز أن يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو حدساً فليتنامل [قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير] فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجدد ألا ترى أن من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الأشعرى في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت

فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقاً ( قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة ) يعني ما لا يتم الواجب إلا به ( مقدورة والوجوب ههنا ) أى وجوب المعرفة ( مقيد بعدم المعرفة ) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة ( أو الشك ) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك واذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تسعين انتصاب والاستطاعة واجبا وأيضاً يمكن أن يناش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك ( التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب ) المطلق ( الا

( قوله اتفاقاً ) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا يناهى ما سيجي من أن الشك واجب عند أبي هاشم ( قوله وأيضاً يمكن الخ ) فانهم اغير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء ( قوله ومن ثمة عرف الخ ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى

أما التوجه التام المستتبع للإلهام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالنصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به وان لم يلزم حصول مرادهم لخاصية في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقاتلون به أعنى الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة لأمره حينئذ في غاية الاشكال

( قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً ) سيجي أن أبا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هاشم انما قال اتفاقاً بناء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجي هناك فالاتفاق الضمني متحقق

به فهو واجب) شرعاً لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ ( فلنا المعرفة غير مقدورة بالذات ) أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء ( بل ) هي مقدورة ( بإيجاب السبب ) المستلزم إياها ( فإيجابها إيجاب لسببها ) المقدور الذي هو النظر وذلك ( كمن يؤمر بالقتل ) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته ( فانه أمر ) له ( بمقدوره ) الذي هو السبب الموجب للازهاق ( وهو ضرب السيف قطاً ) أي هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعاً وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه

( قوله واجب شرعاً ) وان كان واجباً نقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب ( قوله أما خطاب الله ) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار [ قوله أو مترتب عليه ] أي عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه [ قوله فلنا المعرفة الخ ] خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لا يكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من جهة ذلك السبب

[ قوله أي لا يمكن الخ ] لعدم كونه فعلاً بل كيفية

[ قوله بإيجاب السبب ] الصواب بمباشرة السبب

( قوله وذلك كمن يؤمر الخ ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع في المحاورات ( قوله اذ لا تكليف الخ ) تعليل لقوله فإيجابها إيجاب لسببها

( قوله وتلخيصه ) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور بأثبت السكينة أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بإيجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون إيجابه إيجاباً لسببه بأنه تعالى الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم

( فلنا المعرفة غير مقدورة الخ ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاد سببه ولكن يكون له مقدمة له لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبرى في الاستدلال ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى السكينة بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح هنا يدل على أن الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضى عنده

فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق إلا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته ( وقد يجاب عنه بأنه ) أي العبد ( لو كان مأموراً بالشئ ) مطلقاً ( دون ما يتوقف ) ذلك الشئ ( عليه لزم تكليف المحال ) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والالم يكن وجوباً مطلقاً ( وهو ضعيف اذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها ) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يتبع كذا من إيجابها وعدم إيجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فأن لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وان بقي فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه

والشرط وهذا التأخير لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العالم النظري مقدور بالواسطة كما مر فاقيل ان فيه اشارة الى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشئ نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك ( قوله بحسب ذاته ) ان أريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهي مقدورة بحسب ذاتها وان أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فقد وردت باعتبار سببها المستلزم لها حينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

( قوله والا ) أى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه ( قوله أن يجب الشئ مع عدم المقدمة ) لأنه طلب لوجود الشئ حال عدمه ( قوله لا يستلزم عدمها ) فيجوز أن يجمع التكليف بالشئ بوجود المقدمة ( قوله فان قلت الخ ) اثبات لزوم التكليف بالمحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم اعتراف بكونه محالاً وهو وجوب الشئ مع عدم المقدمة ( قوله قلت هذا بعينه الخ ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن المحال وجود الشئ مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

( قوله قلت هذا بعينه جار فيها اذا تركها مع كونها واجبة ) قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت



جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكاف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن نقول تقديرها إذا المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتعمل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

( قوله والتحقيق ) أي التحقيق في بيان ضعف قد يجاب

( قوله هو أن يكلف بالشيء الخ ) فإنه تكليف لوجود الشيء وعدمه

( قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته ) فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها

( قوله وتعمل لفظة مع الخ ) أي ظرفاً له مستقراً أولغواً فإن مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون ظرف زمان أهـ كان فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما إذا لم يقدر الوجود سواء جعله لفظة مع ظرفاً مستقراً أولغواً حينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلية فيفيد وجوب الشيء في زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة ولهذا الدقيقة أمر الشارح بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فإقادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ فإنه إذا كان خروج زيد في زمان اجتماعه ومصاحبه لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

( قوله بمساق الكلام ) أي بسابقه ولاحقه فإن قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالي كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعده عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض

( قوله لما ذكره الخ ) وصف الدليل والوجود بما ذكر للإشارة الى تصوير كونها معارضة

في الإيجاب بحيث يكون إيجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدمته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدمته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها أما اذا لم تجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

( قوله ولك أن تعمل عبارة الكتاب الخ ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود في تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقاً يجب فيكون المعنى إذا المحال أن يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولنا خرج زيد مع عمرو وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقرب به ههنا ( قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ ) لان المساق على التناول والتسليم فقضاءه أن يقول سلمنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدها أنه) أى النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) أى مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهم لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكاز النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أى من البحث عن تلك

(قوله والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فإنها تم العقائد وما تتوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أى أمر محدث فى الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا إلخ) أى لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل إلينا استدلالهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعى الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكال شفقتهم على أهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم فى قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل إلينا مسائل الاستنجاة تفصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة فى الآخرة

(قوله فهو رد) أى ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة فى كونه مردودا ولذا قال

الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لانسلم أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم السكينة التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

\* [قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام فى المباحثة فلعل الصحابة رضى الله عنهم لصفاء قرائحهم أصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل إلينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حمى البطحاء

[قوله لما ورد فى الحديث وهو انه قال عليه السلام إلخ] قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر

من القطعي

الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية وأبانتها عند الخصم (وهل ما يذكرك في كتب الكلام الا فطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رمية متفتنة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحبسها الذي أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الایجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادراً على الایجاد كان قادراً على الاعادة ثم نفي شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجهين \* أحدهما اختلاف أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة \* والثاني أن الأجزاء الرمية يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك

### ( عبد الحكيم )

( قوله رمية متفتنة ) رم العظم بلى فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع  
( قوله ان الاعادة مثل الایجاد ) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممثلاً  
( قوله جعل النار في الشجر الاخضر ) هما المرخ والغمار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكراً والغمار انثى ويستحق أحدهما على الآخر فنقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء  
( قوله من المضادة الظاهرة ) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر

( قوله أقل الخ ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى  
( قوله تتضمن اعدام هذا العالم ) لان الاعادة في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما لطق

عليه التصوص

باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقاً لهذه السموات والارض لزمه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على ايجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية المقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة وكابوا منكرين للخوض فيها ( نعم انهم ) يعني الصحابة ( لم يدونوه ) أي - لم الكلام كما دونه ( ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ( ولم يبالغوا في تطويل الذبول والاذناب ) كما بالغنا فيه ( وذلك ) أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة ( لاختصاصهم بصفاء النفوس ) وقوة الازدهار وحدوث القرائح ( ومشاهدة الوحي ) المقنضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية ( والتمكن من مراجعة من يفيدهم ) ويدفع عنهم ما عسي أن يمرض لهم من شك أو شبهة ( كل حين ) من الاحيان ( مع ) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع ( قلة المماندين ) المشككين لهم ( ولم تكثر الشبهات ) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المماندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم ( كثرتها في زماننا بما حدث ) من الشبه ( في كل حين ) من الاحيان السالفة ( فاجتمع لنا بالتدريج ) كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى

( قوله مقررة في كتب الفلاسفة ) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواء  
( قوله لما سلم كونه تعالى خالقاً الخ ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله )  
( قوله فان ما صح الخ ) يعني انها لامكانها صح عليها العدم في وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتعا فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه انما يتم لو اعترف الخضم بالحدوث الزماني  
( قوله والتمكن من مراجعة الخ ) عطف على صفاء والجموع علة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن

( قوله لزم ان يسلم الخ ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخضم بالحدوث الزماني

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنائيات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقص) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلمته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلّة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتفقيح المناط) وهو استقلا ما لا مدخل له في العملية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابتداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة) هذا إشارة الى أن قوله نعم الح منع لكبرى الكفيرة الفائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً فلا اشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالا اشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثانی وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة الفدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

### (عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جملة إذا جمعه وخبره قوله فن البدعة ما هي حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي مجمل الكلام المذكور بقوله نعم الح منع لكبرى فن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا إشارة الح) كما أن ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبرى

(قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا إن البدعة أن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي تنضمها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتعم في الماء كل المشارب والملابس

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا ( قلنا ذلك ) النهي الوارد في حق الجدل انما هو ( حيث كان ) الجدل ( تمننا ولججا ) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقّة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس ( كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون ) وقال ( ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه ( وأما الجدل بالحق ) لاظهاره وإبطال الباطل ( فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى للقدرى مشهورة ) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدرن

( قوله يتكلمون في القدر ) أى في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجهة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخلد

( قوله انما هلك ) أى ينزل العذاب عليهم في الدنيا أو يخرجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لاحد عليه ولا طريق للاحتجاج به فنحن نؤمن به ولا نحتج به كذلك في تخريج المصاييح للشيخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم

( قوله كان الجدل تمننا ولججا ) في القاموس جادله تمننا أى طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا كما في هذه القصّة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمهم كانت تمننا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقّة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشتري

( قوله ليدحضوا ) أى ليبطلوا

( قوله لابن الزبيرى ) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبيد الله

[ قوله قلنا ذلك النهي ألخ ] فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهى الرسول عليه السلام أمحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تمننا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من يوافق كآبى وانظرائه والاظهر ان يقال نهىهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يازم النهي في جميع المواد

من دون الله حصص جهنم قال عبد الله بن الزبيري قد عبت الملائكة والمسيح أقتراهم  
يمذّبون فقال عليه الصلاة ما أجهدك بلغة قومك أما علمت أن ما لم لا يعقل وروى أيضاً  
أن شخصاً قال اني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي رضي  
الله عنه أملكها دون الله أو مع الله فان قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا  
وان قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان  
الجدل هو المباحثة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيّا عنه كون  
النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض  
ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيّا (وثالثها) أي ثالث وجوه المعارضة  
(قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدّين المجأز) ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد  
الاستعداد لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) أي  
لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روى  
أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فمالت

ابن الزبيري بن قيس القرشي السهمي الشامي كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وأصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين أتى النبي  
صلى الله عليه وسلم والحصب بحركة الخطب

(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواء فقد أثبت له شريكا  
في الملك مع انه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغري القياس والسابق منع لكبراء فان تقريره النظر جدل  
وكل جدل منهي عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير  
جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الحيثية في المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير  
(قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم  
منع الكبرى

(قوله ولا شك ان دينهن بطريق التقايد) ممنوع بل لهن الادلة لابدلنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد  
منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمعتقد هو النظر والطريق الموصل  
للمعائز هو التقليد فلا استدلال فيه

عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجائز وان سلمنا صحته ( فالمراد به التفويض ) الى الله سبحانه فيما قضاه وأماضاه ( والانتقياد ) له فيما أمر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاعتصار على مجرد التقليد ( ثم انه خبر آحاد لا يمارض القواطع ) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع ( وأما المعتزلة فهذه ) الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه ( طريقتهم ) أيضاً في اثباته ( الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً ) أي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات ( لانها دافعة للخريف الحاصل من الاختلاف ) أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلم على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذم-

( قوله عليكم بدين المعجائز ) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتمسك بدين المعجائز من حيث انها معجائز والالم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهم بطريق التقليد لعجزهم عن النظر وان تحقق عن بعضهم كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررونا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينهم لا بطريق دينهم فالتقريب غير تام

( قوله فالمراد به التفويض الخ ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال

كما في القاموس

( قوله من قبيل القواطع ) لا يخفى انه اذا كان الخضم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعياً اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الازام [ قوله جوز أن يكون الخ ] وان حصل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لانه بعدما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد في النفي والاثبات اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر وأما ما قيل انه بعد ما جوزوه ونظر فأخطأ فجزم بالنفي يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفي بل بالمعرفة

( قوله ثم انه خبر آحاد لا يمارض القواطع ) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل تنبي قابل للتأويل فلا يعارضه القواطع العقلية

( قوله جوز ان يكون له صانع ) قيل عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النفي تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فجزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزوه ونظر وأخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه



وعاقبه فيحصل له خوف ( وغيره ) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنم الظاهرة والباطنة فإن العاقل اذا شاهدها جوز أن يكون المنم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف ( وهو ) أى الخوف ( ضرر ) للعاقل ( ودفع الضرر عن النفس ) مع القدرة عليه ( واجب عقلا ) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ( و ) نحن نقول ( بمد تسليم حكم العقل ) بالحسن والقبح في الافعال وما يتنوع عليهما من الوجوب والحزمة وغيرهما ( بمنع حصول الخوف ) المذكور ( لعدم الشعور ) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ( ودعوى ضرورة الشعور ) من العاقل ( ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر ) فان أكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا ( وان سلم ) حصول الخوف ( فلا نسلم أنه ) أى العرفان الحاصل بالنظر ( يدفعه ) أى الخوف ( اذ قد يخطئ ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ( لا يقال الناظر فيه ) أى في عرفانه تعالى ( أحسن حالا قطعا من المعرض )

لان تصور الاختلاف مورث للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتنبهه لدفع القاطع ( قوله فلا نسلم انه يدفعه ) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفساد عسيراً جداً جاز ان يخطئ فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب ( قوله أحسن حالا الخ ) لانه بذل الطاقة في تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض

( قوله فلا نسلم انه يدفعه ) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله فايحاجها الى مجابة فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالاثبات به وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهي عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغفوة

عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطراً من الجهل البسيط (وبالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) ألا تري الى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سماعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفي

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقادات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بغل الوسع كما في العمليات وليس هذا تكليفاً بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه في الآفاق والانفس وأعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوضحها بارسال الرسل وأزال الكتب فلا حاجة للعباد بعد ذلك (قوله بتراء) حكماً مؤثراً بتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابنه راء به ههنا المؤمن الذي لا اعتدائه الى النظر والاستدلال التفصيلي لا صاحب الجهل البسيط اذ لا دخول في الجنة بدون الايمان

(قوله مطلقاً الخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفي

(قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثاً الى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء (قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامي لا تحققي اذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفياً قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقاً بأن يقال لو وجب لاستحقاق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والثالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً اذ به يحصل الامن وفيه أن عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوعده الشارع

(قوله مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعنى واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً قيل التعذيب بعد البعث محال لان أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجب بأن قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وبأن في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوله بنبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي أيضاً لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفى قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثبت هذا ويمكن ان يقرر

الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل حينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الدليل) ولا دلائل هنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم) إقام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (أذ نقول الكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما نتوقف عليه نبوته من نبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر ما لم يجب) النظر على فان ما ليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندي اذ

(قوله بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعنى انه ادعى النبوة وأني بالمعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لما صار النظر المذكور متمكناً في الاذهان يظن انها بديهية كيف ولو غفل عن احدي المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقيقاً لا إلزامياً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والثاني باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا اذ به يحصل الا من فتأمل (قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل شرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلزم نفى الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية (قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره هنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غاية ان سرعة ترتيب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذى المشاهدة

المفروض ان لا وجوب الا به ( ولا يثبت الشرع ) عندي ( مالم انظر ) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى اخامه ( وأجيب عنه بوجهين الاول ) النقض وهو ( انه ) أى ما ذكرتم من لزوم اخام الانبياء ( مشترك ) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا ( اذ لو وجب ) النظر ( بالعقل فبالنظر اتفاقا ) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفقورة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ( فيقول ) المكلف حينئذ ( لا أنظر ) أصلا ( مالم يجب ولا يجب مالم أنظر ) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر ( لا يقال قد يكون ) وجوب النظر ( فطرى القياس ) أى من التناهي التي قياساتها معها ( فيضع ) النبي ( له ) للمكلف ( مقدمات ) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ( وتفيده العلم بذلك ) يعنى بوجوب النظر ( ضرورة ) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

( قوله من وجود النظر الخ ) هكذا فى أكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا أنظر مالم يجب النظر على قوله ولا يثبت الشرع مالم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على مالم يثبت الشرع ولا يثبت مالم أنظر ولا أنظر مالم يجب ( قوله لا أنظر أصلا ) لافى المعجزة ولا فى غيرها اشارة الى دفع توهم أن النظر فى المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر فى وجوبه فلا دور ( قوله مالم يجب ) أى على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه ( قوله لا يقال الخ ) منع لقوله ولا يجب مالم أنظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا أيضاً اذ يمكن أن يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة ( قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ) لكونها قريبة من الضروريات ( قوله ضرورة ) أى قطعاً

( قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ ) اعلم أن فى المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

( قوله أى من القضايا التي قياساتها معها ) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالمعنى يحصل قياسه معه فأى حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضاً قد تحتاج الى التنبية

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكاف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأنتم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ أصلا (فلا تمكن الدعوة) وأثبت النبوة (وهو المراد بالاخام) الوجه (الثاني) الحل وهو (أن

فطري القياس ينفي افادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له أو في كونه فطري القياس فالنوعية الاول تصرف في الافادة بأذن المراد بافادته اياما أن المقدمات الموضوعية تنفي تصور طرفيه على وجه هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني أن كونه أو نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد انه كفطري القياس في انه بعد لقاء المقدمات المرتبة الموضوعية يحصل بأدنى التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وهنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على أقوام

( قوله مع تلك المقدمات ) متعلق بتنبيه أي الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس

( قوله أو نظريا ) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا

( قوله قريبا من الضروري ) لكون المقدمات مما يلساق اليه الذهن بلا كلفة

( قوله الى أدنى التفات ) أي الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات

المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر

( قوله كونه فطري القياس ) اما حقيقة أو مجازا بناء على التوجيهين

( قوله أو نظريا قريبا من الضروري ) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى

ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظري المذكور أعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الا وجه فالامر أظهر

( قوله ولا يأنتم بتركه ) قد يمنع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقل أيضاً

لدفع الخوف وفيه تأمل

[ قوله الوجه الثاني الحل الخ ] لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر

على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوتها انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا أنظر ما لم اصدق باطل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر - لم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه هو المقصد السابع قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا (فالاكثر)

( قوله قلنا هذا الخ ) خبر ان والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير

( قوله لكنه لا يتوقف الخ ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك أن لا ياثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات ( قوله وكذلك الوجوب ) أي ثابت في نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظريه أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

( قوله وليس يلزم الخ ) دفع لما يتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز

( قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به ) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ( على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المعارف ) والمقائد ( الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب ) من الواجبات الشرعية ( وقيل هو النظر فيها ) أي في معرفة الله سبحانه ( لانه واجب ) اتفاقاً كما مر ( وهو قبلها ) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني ( وقيل ) هو ( أول جزء من النظر ) لان وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة ( وقال القاضي واختاره ابن فورك ) وامام الحرمين أنه ( القصد الى النظر ) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه ( والنزاع لنظري اذ لو أريد الواجب بالقصد الاول ) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات ( فهو المعرفة ) اتفاقاً ( والا ) أي وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً ( فالقصد الى النظر ) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دوز، غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا ( والا فان

( قوله أي في معرفة الله ) أي لاجل معرفة الله أوفي تحصيلها

( قوله لان وجوب الكل الخ ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب عقلاً لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال

( مسبوق بالقصد المتقدم ) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجباً

( قوله وقد عرفت الخ ) والقصد ليس سبباً للنظر ولو سلم فليس مستلزماً له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعني القصد ممنوعة

( قوله انما يتم في السبب المستلزم ) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وهذا اندفع أيضاً ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فيلبي ان يكون أول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والا رادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لسكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف بالمشروط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزءه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر ) هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يحملها مقدورة والنظر عند من لا يحمل العلم الحاصل

( قوله وان أمكن توجيهه ) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا سلم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عينه يعنى أن كل ما سوى القصد أعنى تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعليلات فلا سلم استحالة لكونه في الامور الاعتبارية

( قوله اتفاقا ) أى من أهل الملة

( قوله قال الامام الرازي الخ ) بيان لسكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور  
( قوله المقصودة بالقصد الاول ) أى لا يكون مقصودا بالنسبة الى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة

[ قوله عند من يحملها مقدورة ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة  
[ قوله عند من لا يحمل الخ ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر تمتنع الحصول وبعده واجب الحصول

( قوله لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة ) التي هي مذاهب العلماء المعبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلى وبالجزء ضمنى وتبني وان شئت ان تدرج هذا المذهب أيضاً فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأصلها قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر  
( قوله وان أمكن توجيهه الخ ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر

( قوله قال الامام الرازي الخ ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات المقصود أولا وبالذات بخلاف كلام المصنف

( قوله والنظر عند من لا يحمل الخ ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوصل به الى



عقبيه مقدوراً بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد ( وقال أبو هاشم هو ) أي أول الواجبات ( الشك ) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجوب الأول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[ قوله كيف كانت ] سواء كانت مقصودة بالذات أو بالنسبة جعل الامام القصد الى النظر مقصوداً بالتبع فلم انه مقدور اذ غير المقدور لا تتعلق به الارادة

[ قوله ألا ترى الخ ] تنوير للزوم أحد الأمرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما إما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبدئية فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل وإما أن يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى معرفة ( قوله بل واجب الحصول ) فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات ( قوله فهو القصد ) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار اليه الشارح بقوله وان أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً بأن دعوي الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقبيه ( قوله فان جزمت به كان حاصله ) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق

( قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً ) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

( قوله وأنت تعلم ان انتفاء الجزم الخ ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء

واجبا اجماعا ( وفيه نظر اذ لو لم يكن ) الشك ( مقدورا لم يكن العلم ) أيضاً ( مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء ) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضاً مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي ( والحق أن ) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا أن ( دوامه مقدور اذ له أن يترك النظر فيدوم ) الشك ( أو أن ينظر فيزول ) الشك وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يقدم عنده على القصد الى للنظر هو ابتداء الشك لا دوامه ( الثاني وهو الصواب ) في الرد عليه ( أنت وجوب المعرفة ) عنده

[ قوله والعلم مقدور عنده ] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط

[ قوله بل هو واقع بغير اختياره ] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجوز الطرفين [ قوله وأنت خبير الخ ] يعني انه ان كان مقصود الآمدي ببيان الواقع فهو لحق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة

( قوله ان وجوب المعرفة الخ ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالنقييد والاطلاق لا بد من اعتباره في الواجب أولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لني شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لني شك منه بقوله ما لهم به من علم

( قوله فيكون الشك عنده أيضاً مقدورا ) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لامن الافعال الاختيارية فلا يكون شئ منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها واجب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركة الذم وأيضاً انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجاباً له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم ( قوله وأنت خبير الخ ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجيهها لقول أبي هاشم وتحقيق ان

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المنقضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجاباً له) ولا منقضيها لايجابه (كاجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بمحصول النصاب لم يكن ايجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لايجاب تحصيله اتفاقاً (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسمع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسمع بمض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصياناً قطعاً وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والظاهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر أنها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص إيماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تيمته كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضاً وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد لسكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لسكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها

ولو جمل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبقا بقصد آخر  
 ( المقصد الثامن ) الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم ( بالمتنظور فيه ) ( فقد اختلفوا في )  
 النظر ( الفاسد هل يستلزم الجهل ) أي الاعتقاد الذي لا يطابق المتنظور فيه ( على مذاهب )  
 ثلاثة ( أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيد مطلقا ) سواء كان فسادا من جهة مادته أو  
 من جهة صورته ( لان من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد  
 أن العالم غنى عن العلة ضرورة ) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار  
 عنده هو المذهب الثالث أعني التفصيل كيف وللقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم  
 الجهل ظاهر البطلان ( وثانيها ) وهو الصواب والمختار عند الجمهور ( أنه لا يفيد مطلقا )  
 سواء كان فاسدا مادة أو صورة ( وقد احتج عليه بأنه ملوؤه أفاده ) واستلزمه ( لكان نظر  
 الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل ) وليس الامر كذلك ( والجواب لو صح هذا )  
 الاحتجاج ( لم يكن ) النظر ( الصحيح مفيدا ) ومستلزما ( للعلم والا ) أي وان لم يكن غير

( قوله وجب أن يقصد الى تحصيله ) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة  
 به بالذات فيحتاج الى قصد آخر

[ قوله لا يطابق المتنظور فيه ] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجمل المركب  
 كما سيحىء الا أنه أقام المتنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادها عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب  
 خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده

[ قوله امتنع أن لا يعتقد الخ ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة  
 الخاصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمتيه يكون مفيدا للجهل  
 ثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبني الاستلزام  
 الاعتقاد في فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فسادا عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي  
 عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير  
 العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بمنوع

[ قوله والجواب الخ ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما  
 بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافاده النظر الصحيح دون الفاسد تحكم

على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه

[ قوله ظاهر البطلان ] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا لمام ولا يدل على انه ليس بمذهبا لاحد  
 كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات بأثرها مذهبا

مفيد له بل كان مفيداً ( لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات ) المتبرة في النظر الصحيح ( والمبطل لا يعتقد ) فلذلك لم يفده العلم ( قلنا هو مشترك اذ شرط افادته ) أي النظر الفاسد ( للجهل باعتقادها ) أي المقدمات المتبرة فيه والحق لا يعتقد ) فلذلك لم يفده الجهل ( وأثبت ) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة ( المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل ) أي ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه ( وان كان قد يجلبه ) اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الامام الرازي ( يانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب ) بالنظر ( نسبة ) مخصوصة ( بسببها يستلزم العلم بالمطلوب ) عند انتفاء تضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما ( وليس للفاسد ذلك ) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو غلط في فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطؤه في

### ( عبد الحكيم )

[ قوله ليس له وجه استلزام الخ ] يعنى أن المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح  
[ قوله وان كان قد يجلبه اتفاقاً ] لأجل الاعتقاد بوجه الاستلزام  
[ قوله انما هو في مقدمات الخ ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب  
[ قوله قال الآمدي الخ ] تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأني على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليل  
[ قوله وليس للفاسد ذلك ] أي الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلاً عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة  
( قوله فان الشبهة الخ ) أثبت لنفي النسبة على طريقة الآمدي

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً ( فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالته الدليل )  
على المطلوب ( لرابطة بينهما في نفس الامر ) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث  
لا ينفك عنه ( بخلاف ) النظر ( الفاسد مع الجهل ) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة  
ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه - حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد  
بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب ( ولا خفاء به ) أي بان النظر الفاسد لا يستلزم  
الجهل ( بعد التحرير ) والتوضيح الذي قدمناه ( وقول الامام ) المأزى في المثال الذي أورده  
( من اعتقد ) هاتين المقدمتين ( اعتقد ) تلك النتيجة الجبلية ( فلنا ) ما ذكرته ( حق ) ولكن  
ليس ( الشأن ) ( من أتى بالنظر الفاسد فيه ) أي في ذلك المثال ( باعتقده كذلك ) أي اعتقد  
أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

### ( عبد الحكيم )

( قوله فالنظر الصحيح الخ ) أي اذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى  
المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالته الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتغال تلك  
المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها

( قوله يوقف على وجه دلالته الدليل الخ ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول  
الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالته الدليل دون المعنى المتعارف  
واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي  
الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما

( قوله بحيث لا ينفك عنه ) عادة أو عقلا

( قوله ذاتية ) أي رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية

( قوله وهو قول الامام الخ ) بعد ما استدل على ما ادعي من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال  
الامام بأن اللازم مما ذكرته ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجبلية وهو حق لكنه  
لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد للجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين  
وغير كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقيقة المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة  
الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي  
ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد  
المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري في النظر الصحيح أيضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة  
الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الامام بأنه غير تام لعدم التقريب فتدبر .

مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى  
 بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم  
 بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك  
 نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد  
 المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة  
 وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا  
 الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضها فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة  
 والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول ، مثلاً في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق  
 الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد  
 لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات  
 بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الوجوب الاستلزام القطعي بحسب نفس الامر  
 ولا شك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا  
 فرق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً فيقول مثلاً  
 العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جله كان  
 مستلزماً له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً بخلاف دوران أفعال المباد  
 على اختيارهم وجوداً وعدماً فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الامر لكون

( قوله فانه لا فرق الخ ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصواب في نفس الامر لكونها  
 متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لا امتناع انصاف الشيء  
 بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه  
 فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها  
 هذا ما عندي في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

( قوله وأما ما ذكره الخ ) لا يخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث  
 انه حال من أحواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس  
 الامر في أحدهما جزء وفي الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث

[ قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ ] فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم  
 بالمقدمات أنفسها فقوله ولا تصديق عليها الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقيقة البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لكن من اعتقد  
 أن هناك ارتباطاً عقلياً أداء النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة  
 مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (ونالها أن الفساد ان كان من المادة)  
 فقط (استلزامه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم  
 ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في  
 بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق  
 من المقدمات الكاذبة (والا) أي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من  
 الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي  
 التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستلزم اعتقاداً أصلاً)  
 لا خطأ ولا صواباً (المقصد التاسع) فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا

(قوله استلزامه) أي مطرداً في جميع المواد وقد عرفت أن الحق عدم الاستلزام في شئ من الصور  
 بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجهل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حمارى  
 وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا  
 النظيرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لا يستلزم  
 العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيه لسكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه  
 (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها

[قوله ونالها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه] الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى  
 وعليه مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ماقرر  
 في الميزان والفساد بالمعنى الثانى لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة  
 القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حمارى وهو  
 كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم  
 فيصدق في الجملة وليس بشئ فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر  
 الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود الجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث  
 الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالنخل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخرى لا يخلو عن خفاء



شرط افادة النظر للعلم التفتن لكيفية الاندراج ) والارتباط بين المقدمتين ( فان من يعلم أن هذه بئلة وكل بئلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو ) أى ظنه كونها حاملا ( الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي ) الذى هو هذه البئلة ( تحت ذلك السكلي ) الذى هو كل بئلة عاقر اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرآ ولم يظن أنها حامل ( ومنعه الامام الرازى ) فقال ليس ذلك التفتن شرطا لافادة النظر للعلم ( لال العلم بان هذا مندرج فى ذلك ) وبان احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى ( تصديق آخر ) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى ( فلو وجب العلم به ) أى بأن هذا مندرج فى ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك ( كانت ) هذه القضية التى وجب العلم بها ( مقدمة أخرى منضمة اليها ) فتنى الى المقدمات الاخر مرتبة معها ( ويجب ملاحظة الترتيب ) وكيفية الاندراج ( مرة أخرى ويلزم التسلسل ) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب ( والجواب لا نسلم أن ذلك ) الذى وجب العلم به ( مقدمة أخرى بل ذلك ) التفتن الذى اعتبره ابن سينا ( هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة ) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

### ( عبد الحكيم )

الا انه أخره ليكون ذكر الامور المختلفة فى سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه ( قوله التفتن ) أى التفهم لكيفية الاندراج أى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا أو سلبا كلياً أو جزئيا مثلاً فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولولا ذلك بل لوحظ ماصدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغريه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذا توهم أمرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالثال الجزئي المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه فى القضية تقييد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كأنه قيل وكل مركب أى الجسم وغيره المنصف بالتركيب ممكن هذا ماخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه للمنصف وبما حرونا له ، ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معها كما يجاب الصغرى وكلية الكبرى

[ قوله هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الخ ] أى كيفية اشتغالها عليهما وهى التفتن لكيفية الاندراج

فدرك المطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لا تجلها صار مؤدياً الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل ( وقد احتج البعض ) يعنى القاضى البيضاوى ( على رأي ابن سينا ) وكون التفطن شرطاً للانتاج ( باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء ) فانما نجد شكليين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن انتاج أحدهما لنتيجته بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهية وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل أو تنبيه ( وفيه نظر لاختلاف اللوازم ) في الاشكال ( فقد يكون انتاجها لبعض ) من تلك اللوازم ( أظهر ) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معاً فان اللازم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا ( والحق أنه ان أراد ) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج ( اجتماع المقدمتين معاً في الذهن ) مرتبتين على ما ينبغي ( فسلم ) لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[ قوله يعنى القاضى البيضاوى ] حيث قال في الطوابع والاشبه انه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت الاشكال في الجلاء والخفاء  
[ قوله فلا يتفطن لها ] أى للاندراج المستفاد منها

( قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق ) أورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

( قوله فاذا فرض الاتحاد الخ ) كقولنا كل أب وكلب ج ينتج من الاول كل اج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج اثم لا ينبغي ان للترتيب دخلاً في الاستلزام فاختلف الملزوم لازم البتة

عالمًا بجميع العلوم لانتفاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر ( وان أراد أمراً ) آخر (وراءه) أي وراء الاجتماع المذكور (فمنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البغلة (انما يصح عند لذهول عن احدي المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللاتقي (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وأمكن ذلك الظن ﴿ المقصد العاشر ﴾ قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يفاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضاً (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالة) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب

[ قوله فمنوع ] قد عرفت بما حذرنا لك سقوط هذا المنع

[ قوله وأما ملاحظة الترتيب الخ ] وقد عرفت أنه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وأنه لا شبهة في كونه شرطاً فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً نعم انه يصح رداً على ما قاله القاضى البيضاوى

[ قوله قد اختلف الخ ] وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذي ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه في مغايرة وجه الدلالة أي الامر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه [ قوله لا يجب الخ ] هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح في أن هؤلاء ادعوا رفع الإيجاب الكلى

(قوله اذ لا حاجة بنا الخ) فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك نخفى عليه النتيجة ويفعل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين (قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز

( ذلك ) أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل ( بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته والا ) أي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره ( لزم التسلسل ) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلاً فانه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره ( والحدوث ) الذي هو وجه الدلالة ( ليس غير العالم ) الذي هو الدليل ( اذ لا واسطة

[ قوله فانه أيضاً دليل الخ ] فيه بحث لانه ان كان مبنيًا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلًا على وجود الصانع فيرد عليه انا لا نسلم ذلك لاننا نأمن اعتبارنا وان هذا انما يدل على أن ماهو دليل على وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالة على تقدير المغايرة دليلًا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلًا فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالة لا يكون دليلًا على شيء وان كان مبنيًا على انه لما كان الدليل دليلًا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلًا في الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن بالتوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله والنظر لا يقع في وجه دلالة

المغايرة في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيًا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالة على عدم جواز المغايرة أصلاً اذ المشايخ ورحمهم الله لا يدعون في كل صفة للشيء انها لاهو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لاهو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فجرد البناء على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحديث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا تكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلاً غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال تسليمي على نفي الوجوب الخ أي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منهي من وجه نعم لو قدم هذا لكان نسب فعل هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

( قوله ليس غير العالم ) مبني على ما أشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفاً والا لا يكون داخل في العالم الذي هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحاً فلا تدخل في العالم قطعاً

بين العالم ) الذي هو ما سوى الله تعالى ( والصانع ) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيها سواء فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع ( فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا ) الذي ذكره هؤلاء ( قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره ) كما سيأتي ( بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه ) أى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة إنما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواء على وجوده

[ قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره ] أى بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيبيح نقلاً عن الشيخ الاشعري أن الصفات منها مأمور عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما يقال أنه لا عينه ولا غيره وهي ما يتمتع انفكاكه عنه بوجه من الوجود كالعلم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضى أن يكون قول هؤلاء السلب الكلّي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلّي

[ قوله فإن وجه الدلالة صفة للدليل ] أى قد يكون صفة الدليل فلا يتنافى ما تقدم منه من أنه قد يدل الشيء نظراً إلى ذاته وإن الحدوث ليس غير العالم

( قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ ) لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع في الجملة

( قوله عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب إما بامكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة إلى التأويل على ما وهم

( قوله بل يشبه أن يكون فرعاً للنسبة ) إنما قال يشبه لأن ما مرّ آنفاً من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا وإن أمكن حمله على أنه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه أيضاً ولو أريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم تنجح فيما استدلل بنفي الحدوث مثلاً ولهذا المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

( قوله فإن وجه الدلالة صفة للدليل ) أى فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشيء نظراً إلى ذاته والالزم

مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بوجود في الخارج كالامكان والحدوث

(حسن جوابي)

(قوله داخل في وجود ما سواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقاً ولاحتماً والا فالحدوث على تقدير وجود داخل لاني وجود ما سوي الله تعالى به في نفس ما سواه سبحانه

(قوله وأجاب بان وجه الدلالة النخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدلل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايراً كان عناءه ليس مغايراً موجوداً في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

تم الجزء الاول من كتاب المواقف

وبليه الجزء الثاني وأوله المرصد السادس





﴿ فهرست الجزء الاول من المقدمات ﴾

صحيفة	صحيفة
١٨٩ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب	٢ خطبة الكتاب
١٨٩ المقصد الاول في تعريفه	٣٢ للموقف الاول في المقدمات وفيه مراد ستة
١٩٠ المقصد الثاني	٣٢ المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم
٢٠٧ المقصد الثالث النظر الصحيح	٦١ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
٢٤١ المقصد الرابع	٨٦ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد
٢٤٨ المقصد الخامس	٨٦ المقصد الاول
٢٥١ المقصد السادس	٩٠ المقصد الثاني العلم الحادث
٢٧٥ المقصد السابع	٩٧ المقصد الثالث
٢٨١ المقصد الثامن	١٠٠ المقصد الرابع
٢٨٥ المقصد التاسع	١٢٣ المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية
٢٨٨ المقصد العاشر	

﴿ تمت الفهرست ﴾





